



Hacia una teología
desde la realidad
de las migraciones
Métodos y desafíos



Gioacchino Campese



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

Hacia una teología desde la realidad de las migraciones

Método y desafíos

Hacia una teología desde la realidad de las migraciones

Método y desafíos

Gioacchino Campese



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Campese, Gioacchino

Hacia una teología desde la realidad de las migraciones : método y desafíos /

G. Campese. -- México : Sistema Universitario Jesuita : Fideicomiso

Fernando Bustos Barrena SJ, 2017.

156 p. (Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ)

ISBN: 978-607-8528-29-5 (Ebook PDF)

ISBN de la colección: 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

1. Migración - Tema Principal 2. Teología Social 3. Teología - Metodología 4.
Iglesia y Problemas Sociales 5. Catolicismo 6. Cristianismo 7. Religión I. t.

[LC]

261. 8368 [Dewey]

Luis José Guerrero Anaya

Coordinador de la colección

Lourdes Cortina

Diseño gráfico de la colección

Rocío Calderón Prado

Diagramación

1a. edición, Guadalajara, 2017

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Periférico Sur, Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, CP 45604.

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

DR © Universidad Iberoamericana León.

DR © Universidad Iberoamericana Puebla.

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana.

DR © Universidad Iberoamericana Torreón.

DR © Universidad Loyola del Pacífico.

DR © Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural
Ayuuk.

ISBN: 978-607-8528-29-5 (Ebook PDF)

ISBN de la colección: 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
PREMISAS	11
UNA TEOLOGÍA DESDE LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES	23
Migraciones como <i>locus theologicus</i>	23
Las migraciones como “signos de los tiempos”	33
LA METODOLOGÍA	49
LOS TEMAS Y DESAFÍOS	55
Hacerse cargo de la realidad de las migraciones	55
Cargar con la realidad de las migraciones	67
Encargarse de la realidad de las migraciones	78
Dejarse cargar por la realidad de las migraciones	94

¿CUÁNTOS MÁS? LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS EN LA FRONTERA MÉXICO–ESTADOS UNIDOS	105
Muerte en la frontera México–Estados Unidos	110
Una valoración crítica de la política de frontera de Estados Unidos	120
Los pueblos crucificados	130
Los pueblos crucificados en la frontera sur: un desafío a la teología en Estados Unidos	140
¡Gracias a Dios, estamos vivos!	152
UN PUNTO DE PARTIDA	155



INTRODUCCIÓN

Las migraciones son un hecho de la existencia humana, un factor constitutivo de la historia de la humanidad. Desde los albores de su historia, el ser humano ha emigrado de un lugar a otro por diferentes motivos: oportunidades de trabajo, comercio, conquista, aventura, esclavitud, catástrofes naturales, epidemias, persecución. Las migraciones, entonces, no son un fenómeno moderno o posmoderno sino esencialmente humano, que hoy ha alcanzado dimensiones globales gracias a los extraordinarios progresos en los campos de la comunicación y, sobre todo, del transporte. Las informaciones y las personas pueden cruzar hoy continentes y océanos con una facilidad y rapidez que uno o dos siglos atrás no habría sido posible imaginar, y esto ha permitido a mucha más gente emigrar. La manera en la que las migraciones se han ido rápidamente expandiendo y globalizando, en especial en las últimas décadas, ofrece razones suficientes para denominar, con los sociólogos Mark Miller y Stephen Castles, esta época como la “era de las migraciones”.¹

¹ Castles, Stephen y Mark J. Miller. *The age of migration. International population movements in the modern world*, Guilford Press, Nueva York, 2003.

Simple estadísticas para dar una idea del fenómeno migratorio hoy:² hasta 2005 se calcula que había alrededor de 191'000,000 de migrantes en el mundo; de ellos, 49.6% eran mujeres, una prueba contundente de la *feminización* de las migraciones,³ por lo que ya no se puede interpretar como fenómeno esencialmente masculino; casi 10'000,000 son refugiados y la mayor parte de ellos vive en países del tercer mundo, en contraste con la opinión pública común, que cree que la mayoría vive en los países *desarrollados*; 24'500,000 son desplazados, lo que significa que son refugiados en su propia nación;⁴ de 30'000,000 a 40'000,000 son indocumentados, un dato difícil de cuantificar por la naturaleza *clandestina* del fenómeno; los flujos de remesas de los migrantes en 2006 han superado los 276,000'000,000 de dólares, una cantidad de dinero que naturalmente ha llamado la atención de muchas instituciones, como agencias de transferencia de dinero (Western Union, oficinas nacionales de correo), bancos, gobiernos comunales, estatales y nacionales, y de los mismos estudiosos de las migraciones, que reflexionan también sobre cómo

² Se tomaron estas estadísticas del sitio de la International Organization for Migration (IOM) [DE disponible en: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/pid/254>].

³ Castles, Stephen y Mark J. Miller. *Op. cit.*, p.9.

⁴ En este estudio no se analizarán las cuestiones de los refugiados y los desplazados, pero es importante subrayar que se trata de fenómenos muy complejos que asumen características específicas y diferencias sustanciales en términos de los contextos (por ejemplo, países del primer o del tercer mundo) en los cuales ocurren.

estas remesas pueden contribuir al desarrollo integral de los países de origen de los migrantes.⁵

No es la intención ni competencia de este texto presentar una panorámica completa del fenómeno migratorio mundial hoy.⁶ Los pocos aspectos de las migraciones planetarias que se acaban de presentar sirven para indicar el objetivo fundamental de este estudio, que es responder a los desafíos de la realidad de las migraciones a partir de la fe cristiana. No solo se habla de respuestas prácticas o pastorales, que se necesitan con urgencia, sino también de un esfuerzo de reflexión teórica y sistemática sobre las migraciones a partir de la fe. En otras palabras, el objetivo es fundamentar una teología a partir de la realidad de las migraciones, pero una teología que, como se verá en seguida, se esfuerza siempre en juntar la dimensión teórica con la práctica y experiencia del fenómeno de la movilidad humana,⁷ porque cree que estos dos elementos son inseparables.

⁵ La bibliografía sobre este tema es abundante y manifiesta una diversidad de posiciones. Para una síntesis, véase Agunias, Doreen Rannveig. *Remittances and development. Trends, impacts and policy options*, Migration Policy Institute, Washington, 2006 [DE disponible en: http://www.migrationpolicy.org/pubs/mig_dev_lit_review_091406.pdf].

⁶ Para este tipo de panorámica, véase Castles, Stephen y Mark J. Miller. *Op. cit.*; para el contexto estadounidense, véase Portes, Alejandro y Rubén G. Rumbaut. *Immigrant America. A portrait*, University of California Press, Berkeley, 2006.

⁷ En este estudio, el término movilidad humana será usado como sinónimo de migraciones.

Este ensayo de teología de las migraciones inicialmente estaba dividido en cuatro partes principales. En la primera, se señalan el contexto, los términos centrales y el rumbo general al que esta reflexión se va a encaminar. La segunda, aclara la dirección que se quiere tomar en este estudio a través del examen los conceptos de *loci theologici* y “signos de los tiempos”, como puntos de partida de una teología desde la realidad de las migraciones. En la tercera, se propone una metodología que tiene su origen en los escritos de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, como camino hacia una lectura teológica sistemática de la realidad migratoria. Y en la cuarta parte se evidencian los temas y desafíos que surgen a cada paso de la metodología.

Para complementarlo, se ha agregado un quinto capítulo sobre la situación de la frontera México–Estados Unidos. Se trata de un texto ya publicado, que contribuye como una reflexión desde la experiencia para afrontar la realidad que viven miles de personas que cada año se convierten en migrantes y para explorar su impacto en la teología.

Por último, más que una conclusión se presenta un punto de partida para la propuesta metodológica que se plantea en esta obra.



PREMISAS

Primero, algunas observaciones de carácter personal importantes sobre todo para ubicar el contexto en el cual se desarrollan mis reflexiones teológicas sobre las migraciones. Aunque sea de nacionalidad italiana, mi experiencia pastoral como misionero scalabriniano¹ me ha llevado a trabajar en México y Estados Unidos, pero sobre todo en la frontera entre estos países, en particular en la Casa del Migrante en Tijuana, que desde 1987 ha acogido miles de migrantes en su camino hacia “el norte”, es decir, Estados Unidos.²

¹ La congregación religiosa de los misioneros de san Carlos (conocidos como misioneros scalabrinianos) fue fundada en 1887 por el obispo de Piacenza, Italia, Giovanni Battista Scalabrini, para acompañar pastoralmente a los millones de migrantes italianos que en aquel tiempo se dirigían al continente americano. En la actualidad, los scalabrinianos trabajan con migrantes de diferentes nacionalidades en 29 países. [Para más información, véase DE disponible en: <http://www.scalabrini.org>].

² Los misioneros scalabrinianos han fundado o están trabajando en otras casas en la frontera norte y sur de México, y en Guatemala: en Ciudad Juárez (que fue relevada por la orden religiosa de los dominicos en 2006), en Nuevo Laredo, en Tapachula, en Tecún Umán (frontera México–Guatemala) y en Ciudad de Guatemala. Estas instituciones, junto a la de Tijuana, y excepto la de Ciudad Juárez, están organizadas como Red Casas del Migrante Scalabrini. [Para más información, véase <http://www.migrante.com.mx>].

Esta experiencia me ha dado la oportunidad de conocer la migración en su dimensión más vulnerable, porque la gran mayoría de estos migrantes entra a Estados Unidos sin documentos y a veces sin otro apoyo que sus propias fuerzas; más peligrosa, por los riesgos y peligros incluso mortales que el cruce de la frontera implica para estos migrantes,³ y al mismo tiempo más esperanzadora, porque en medio de tantas dificultades, obstáculos, sacrificios y sufrimientos, estos migrantes mantienen la esperanza de poder alcanzar un futuro mejor para sus familias y ellos mismos. Esta experiencia particular de la migración ha influenciado y continúa influenciando mis análisis del fenómeno migratorio y mi interpretación teológica de ello.

Segundo, las consideraciones teológicas que ofreceré aquí son por fuerza incompletas y provisionarias. Una primera razón de la calidad incompleta de estas reflexiones es la naturaleza altamente dinámica y diversa, en términos de contextos históricos y geográficos, de las migraciones, un fenómeno que requiere una atención constante y una siempre nueva capacidad de análisis. La otra razón es más teológica y se refiere al hecho de que, aunque no haya nacido hoy, la teología de las migraciones está, para usar una metáfora, en su adolescencia. Esta, no se debe olvidar, es una reflexión que tiene raíces bíblicas: nuestros antepasados en la fe (Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob y Raquel, José y Moisés) fueron nómadas y migrantes; el mismo pueblo de Israel conoció la dura, y al mismo

³ Como se verá más adelante, casi 5,000 migrantes han muerto cruzando la frontera de México a Estados Unidos.

tiempo sugestiva, experiencia de la migración en Egipto y se formó en el camino hacia la tierra prometida y en el sufrimiento del exilio. Fue justo a partir de esta vivencia que Yahveh mandó a su pueblo no explotar ni oprimir a los inmigrantes que se establecían entre ellos⁴ sino cuidarlos para que pudieran vivir dignamente a pesar de su situación de vulnerabilidad.⁵ Uno de los textos que expresan clara y radicalmente este compromiso es el Levítico: “Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, vuestro Dios” (Lv 19, 33–34). El mismo Jesús, según las narrativas de su infancia en Mateo, recién nacido se tiene que refugiar con su familia en Egipto para huir de la persecución de Herodes; el suyo es un ministerio itinerante entre los pueblos y ciudades de su tierra, y en su descripción del juicio final Jesús se identifica con el extranjero que pide acogida. Con razón, un biblista alemán observa: “La Biblia, desde la migración de Abrahán [...] hasta el niño que nació en un pesebre, es en sus líneas principales la historia del ser humano que se pone en camino, que sale de su país en busca de pan, tierra y protección, y que anda de un lado a otro y que por fin regresa”.⁶ La notable presencia de este

⁴ Véase Ex 22, 20–23; 23,9.

⁵ Véase Dt 24, 19–22.

⁶ Crüsemann, Frank. “«Voi conoscete l'anima del forestiero» (Es 23,9). Un richiamo alla *Torah* di fronte al nuovo nazionalismo ed alla xenofobia”, en *Concilium*, vol.29, núm.4, 1993, pp. 130–131 (véase la versión en español de esta revista).

tema en la Biblia no quiere decir por fuerza que a partir de esto se haya desarrollado una reflexión teológica sobre las migraciones. De hecho, los primeros verdaderos intentos de elaboración de una teología de las migraciones nacen a finales de los años setenta y principios de los ochenta en Europa y Estados Unidos; como se explicará en detalle más adelante, estos intentos nunca han llegado a ofrecer una lectura teológica sistemática de la movilidad humana ni han planteado con claridad una metodología para alcanzarla. El interés, la urgencia y la necesidad de metodologías y de un esfuerzo de sistematización de la teología de las migraciones se han planteado muy recientemente en conferencias que han reunido a estudiosos de la migración, agentes de pastoral migratoria y teólogos. Estas conferencias han aportado reflexiones importantes y pautas para el futuro de la teología de las migraciones: entre ellas destacan las que se organizaron en Tijuana (México) en 2002,⁷ Aquisgrán (Alemania) en 2003,⁸ Notre Dame (Estados Unidos) en 2004,⁹ São Paulo (Brasil) en 2006¹⁰ y Manila (Filipinas) en 2006.¹¹

⁷ Campese, Gioacchino y Pietro Ciallella (eds.). *Migration, religious experience, and globalization*, Center for Migration Studies, Nueva York, 2003.

⁸ Forner-Betancourt, Raúl (ed.). *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos*, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Aquisgrán, 2004.

⁹ Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.). *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008.

¹⁰ Véase el primer cuaderno del vol.14, "O mundo migrante: passos para uma teologia e espiritualidade" (2006), de la *Revista Espaços*, del Instituto São Paulo de Estudos Superiores, que organizó esta conferencia.

¹¹ Baggio, Fabbio y Agnes M. Brazal (eds.). *Faith on the move: towards a theology of migration in Asia*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 2008.

En otras palabras, en los primeros años del siglo XXI han tenido lugar numerosas iniciativas que demuestran que esta adolescente teológica, la teología de las migraciones, es muy activa e inquieta, y, como todo adolescente, está buscando caminos para dar un sentido a su propia existencia. Ahora ha llegado el momento de que esta adolescente decida lo que quiere hacer en su mayor edad, y el presente ensayo quiere ser una pequeña contribución a que esta reflexión pueda alcanzar una cierta madurez.

Tercero, en un momento de la historia en el que hay más conciencia que nunca de la diversidad, la pluralidad y la contextualidad del quehacer teológico,¹² es fundamental aclarar lo que se entiende aquí por teología. Creer hoy que en la iglesia romano-católica, y aún más en el cristianismo en general, tenemos todos la misma comprensión de lo que es y cómo se hace la teología es, por lo menos, ingenuo.

Así, comienzo por rechazar una visión bastante común de la teología entre los creyentes: que la teología es una reflexión filosófica sobre la realidad de Dios y las verdades de fe, una actividad intelectual bastante abstracta y difícil de comprender y, sobre todo, que tiene nada o poco que ver con la vida cotidiana de las personas, de las comunidades de creyentes y de las realidades en las cuales viven su fe. Además, siendo esta una actividad intelectual-filosófica, ha sido encomendada a unos pocos expertos que

¹² Para profundizar, véanse Gibellini, Rosino (ed.). *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2003; Bevans, Stephen B. *Models of contextual theology*, Orbis Books, Maryknoll, 2002; Batista Libanio, João y Alfonso Murad. *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000.

se dedican a estudiar las *cosas de Dios*. Aunque eso podría parecer una caricatura de la teología, desafortunadamente muchos cristianos creen, y se les ha enseñado explícita o implícitamente, que así es.

Se debe recordar que la afirmación oficial del *sensus fidei*, es decir, del sentido de la fe de todo el pueblo de Dios, una intuición que no le hace fallar en su creencia, es obra del Concilio Vaticano II.¹³ Antes la iglesia, por lo menos la romano-católica, era considerada una sociedad “esencialmente desigual”, formada por dos grupos: los pastores y doctores, que tenían plenos y perfectos poderes para gobernar, juzgar e instruir, y el rebaño, cuyo deber era escuchar y seguir dócilmente a sus pastores.¹⁴ Gracias al Vaticano II se ha desarrollado una conciencia emergente de la dignidad de la experiencia y comprensión de fe de todo el pueblo de Dios, y es justo a partir de esta conciencia que se busca aclarar la comprensión de teología que se manejará en este estudio. Lo haré antes que todo ubicando mi visión de la teología en la trayectoria que empieza con la renovación teológica moderna que produce la *nouvelle théologie* (la nueva teología) con su afán de “ser presente a su propio tiempo” y anticipa la teología de los signos de los tiempos, que tiene su origen oficial en el Concilio Vaticano II;¹⁵ que pasa por el movimiento de *aggiornamento* del

¹³ Véase *Lumen Gentium*, 12 [DE disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html].

¹⁴ Véase la encíclica de Pío X, *Vehementer Nos*, 8 (1906) [DE disponible en: http://www.mercaba.org/PIO%20X/vehementer_nos.htm].

¹⁵ Entre los teólogos más representativos de esta corriente, se encuentran los jesuitas Jean Danielou y Henry de Lubac, y los dominicos Yves Congar y Marie-Dominique Chenu; este último fue el autor de una especie de mani-

mismo Vaticano II (1962–1965), un evento tan importante y controvertido que todavía suscita serios debates sobre su recepción e interpretación,¹⁶ por las conferencias de las iglesias latinoamericanas en Medellín (1968) y Puebla (1979), con su fundamental toma de conciencia de la realidad de los pobres de la tierra, por las teologías de la liberación y todas las teologías contextuales, en especial en el tercer mundo y entre los grupos más discriminados y vulnerables (las mujeres, los negros, los indígenas), que son todas reflexiones que quieren conscientemente hacerse cargo de las problemáticas que emergen de sus contextos particulares.¹⁷

Esta trayectoria teológica continúa hoy en la búsqueda de una teología en verdad católica, que enfrente los retos de la globalización y las realidades locales, la pobreza, la exclusión y el pluralismo cultural y religioso que caracterizan al

fiesto de este movimiento, en 1937. Aquí me refiero a la edición italiana de este libro, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, con introducción de Giuseppe Alberigo.

¹⁶ Uno de los puntos fundamentales de estos debates es sobre el verdadero aporte y sentido del Vaticano II para la iglesia contemporánea, y si este concilio está en continuidad o discontinuidad con la tradición preconciliar. Sobre estos debates, véanse, por ejemplo, Benedicto XVI. “Recepción e interpretación del Vaticano II”, en *Iglesia Viva*, núm.225, enero–marzo, 2006, pp. 63–69; Ruggieri, Giuseppe. “Lucha por el Concilio”, en *Iglesia Viva*, núm.225, enero–marzo, 2006, pp. 71–80 [ambos se encuentran en la DE disponible en: <http://www.iglesiaviva.org>]. Asimismo, véase la interesante serie de artículos que publicaron en la revista estadounidense *Theological Studies*: O'Malley, John W. “Vatican II: did anything happen?”, en *Theological Studies*, núm.67, marzo, 2006, pp. 3–33; Schloesser, Stephen. “Against forgetting: memory, history, Vatican II”, en *Theological Studies*, núm.67, marzo, 2006, pp. 275–319; Ormerod, Neil J. “‘The times they are a ‘changin’’: a response to O'Malley and Schloesser”, en *Theological Studies*, núm.67, marzo, 2006, pp. 834–855.

¹⁷ Para una síntesis y un análisis de estas teologías, véanse Gibellini, Rosino. *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 371–522, y Bevans, Stephen B. *Op. cit.*

siglo XXI.¹⁸ Una de las características cruciales de esta trayectoria es la profunda conciencia de estar ubicada en el mundo y la voluntad de dialogar con él. Estas teologías no consideran la historia humana, en especial en su periodo moderno, como un proceso de progresivo alejamiento de Dios y de corrupción del ser humano sino que, por el contrario, tratan de descubrir en el mundo en apariencia secularizado las huellas de un Dios que camina por la historia con la humanidad. Justo a partir de esta trayectoria se llega a la siguiente definición: “La teología no reflexiona solamente sobre Dios, sino que se compromete en el camino de Dios y pone en práctica su palabra. Así, la teología integra la conceptualización, el compromiso y la praxis”.¹⁹

La praxis es un concepto bastante complejo que tiene su historia y necesitaría una apropiada profundización, pero en este contexto es suficiente afirmar que la interpretación de la praxis solo como práctica es restrictiva e inadecuada. La praxis se debe entender de manera fundamental como *acción inteligente*, un proceso en el cual acción, análisis y reflexión trabajan en conjunto. En este sentido, Stephen Bevans reinterpreta la definición clásica de la teología de Anselmo de Canterbury (1033–1109), *fides quaerens inte-*

¹⁸ Como ejemplos de esta teología, véanse Schreiter, Robert J. *The new catholicity. Theology between the global and the local*, Orbis Books, Maryknoll, 1997, y Min, Anselm. *The solidarity of others in a divided world: a postmodern theology after postmodernism*, T&T Clark International, Nueva York, 2004.

¹⁹ Burke, Kevin F. “Thinking about the church: the gift of cultural diversity to theology”, en Phan, Peter C. y Diana L. Hayes (eds.), *Many faces, one church: cultural diversity and the American catholic experience*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2005, p.42.

llectum (“fe que busca comprensión”), como “fe que busca una acción inteligente”.²⁰

Cuarto, hay que responder a la pregunta ¿qué se entiende aquí por migraciones o movilidad humana? Esta es una pregunta legítima, ya que hay diferentes tipos de migraciones y de migrantes: hay inmigrantes documentados e indocumentados; hay refugiados y desplazados; hay migrantes temporales y migrantes que se establecen de manera definitiva en un lugar; hay migrantes *profesionales*, como ingenieros, gerentes de multinacionales, doctores, investigadores, académicos, técnicos especializados, y migrantes que vienen empleados como mano de obra barata en la agricultura, la construcción, el cuidado de los niños y de las casas, la limpieza; hay migrantes privilegiados y migrantes *sospechosos*, dependiendo de la nacionalidad, clase social, color de la piel, recursos económicos; además, hay también diferentes percepciones y maneras de representar las migraciones.

En este ensayo se privilegiará a los migrantes más vulnerables a la discriminación, explotación y criminalización en las sociedades de tránsito y destino, en particular, los indocumentados. Más en general, lo que se quiere afirmar aquí sobre las migraciones es lo siguiente: se trata de un fenómeno *humano*. En mi visión de las migraciones, lo primero y lo primario es la humanidad del migrante; se puede hacer todo tipo de consideraciones sobre los migran-

²⁰ Bevans, Stephen B. “Variations on a theme by Anselm: contemporary reflections on a classic definition”, en *Toronto Journal of Theology*, vol.21, núm.1, 2005, p.41.

tes, pero la que para mí tiene prioridad absoluta es que se trata de personas humanas y esto tiene consecuencias fundamentales para los discursos y prácticas: en ningún momento se puede poner en un segundo lugar lo que es primero, es decir, la dignidad humana del migrante. Se trata también de un fenómeno *global*, y muy probablemente uno de los ejemplos más contundentes del proceso de globalización que se está viviendo. Las migraciones no interesan solo a algunos países sino prácticamente a su totalidad; son una realidad que toca desde las grandes metrópolis hasta los pueblos más recónditos de nuestras sociedades. Finalmente, se trata de un fenómeno *complejo* porque sus causas, dinámicas y consecuencias son múltiples y contextuales, e interesan todas las dimensiones de la realidad humana: individual, familiar, comunitaria, social, cultural, política, religiosa, económica, nacional e internacional. Esto es fundamental y con esto se busca rechazar todo tipo de lecturas simplistas y unilaterales de las migraciones, que desafortunadamente se han vuelto muy comunes en los debates públicos sobre este tema y que en lugar de comprender y ayudar a dirigir humanamente este fenómeno, lo manipulan y desvían a nombre de intereses de todo tipo, que nada tienen que ver con la dignidad humana de los migrantes.

Quinto, la movilidad humana es uno de los factores principales del proceso de pluralización cultural y religiosa de las sociedades occidentales. En estas sociedades, las diferencias culturales y religiosas eran ignoradas o su importancia minimizada: estaban presente como aspectos de realidades lejanas que se podían mirar en los documentales televisivos o en los cuentos de viajeros, turistas y misio-

neros. Ahora no se pueden negar ni evitar: la pluralidad cultural y religiosa representada por los migrantes vive en nuestro mismo edificio y barrio, camina por la misma calle, estudia en la misma escuela, compra en la misma tienda, reza en la misma iglesia, come en el mismo restaurante, trabaja en la misma oficina o industria... La diversidad hoy no está lejos sino junto a nosotros, y esta situación de cercanía cotidiana con personas que representan diferencias culturales y religiosas tiene consecuencias considerables en nuestras sociedades, provoca reacciones ambivalentes, a veces violentas, y enciende serios debates sobre las reglas de la convivencia civil.

Tomando en consideración estas premisas se abordará en seguida el debate teológico sobre las migraciones, empezando con un análisis de los conceptos de *locus theologicus* y “signos de los tiempos” como puntos de partida de una reflexión teológica sobre el fenómeno de la movilidad humana.



UNA TEOLOGÍA DESDE LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES

MIGRACIONES COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

El tema del primer seminario latinoamericano de teología y migraciones que tuvo lugar en abril de 2006 en São Paulo, Brasil, fue: “Migraciones: ¿Un nuevo lugar teológico?”, y constituyó un importante momento de reflexión para verificar la legitimidad y consistencia del fenómeno de la movilidad humana como *locus theologicus* crucial para la teología del siglo XXI. En este apartado se verá cómo este concepto tradicional se puede reinterpretar como punto de partida para una teología desde la realidad de las migraciones.

El debate sobre los *loci* o lugares de la reflexión teológica ha representado, y todavía representa, un momento central en el desarrollo histórico–conceptual de esta disciplina.¹ Es

¹ Mis referencias principales para la reconstrucción del desarrollo del concepto de *locus theologicus* son: Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, San Esteban / Edibesa, Salamanca, 1997, pp. 216–236; Boff, Clodovis. *Teoria do método teológico*, Vozes, Petrópolis, 1999, pp. 200–205; Rovira Belloso, José Ma. *Introducción a la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, pp. 123–150; Bedford, Nancy. “To speak of God from more than one place. Theological reflections from the experience of migration”, en Petrella, Iván (ed.), *Latin American liberation theology: the next generation*, Orbis, Maryknoll, 2005, pp. 102–103.

un debate sobre las fuentes de la teología, es decir, los principios en los cuales el pensador cristiano puede encontrar los argumentos, los criterios y las pruebas para su discurso teológico. Detrás de él, está la cuestión de la *auctoritas* o autoridad que debe respaldar la reflexión teológica. En este contexto es fundamental entender que en el Medievo la *auctoritas* no solo se refería a la credibilidad de una persona o a ella misma como *autoridad* en un cierto campo sino también a un texto escrito por esta persona que era usado para avalar una argumentación. Por eso, durante esta época la enseñanza de la teología se realizaba en base a las *auctoritates*: textos y testimonios de teólogos reconocidos, como los padres de la iglesia. Como es natural, hay diferencia entre las distintas *auctoritates*: una cosa es la autoridad de la Sagrada Escritura, que es fundamental, y otra, por ejemplo, la de cualquier otro pensador cristiano, que es secundaria. Tomás de Aquino ya planteaba esta discusión en su *Suma Teológica* en el siglo XIII y a partir de sus escritos otro teólogo dominico contemporáneo, Edward Schillebeeckx, elabora una síntesis que muestra la distinción y jerarquía de las *auctoritates* en el pensamiento de Tomás de Aquino.² Sin embargo, la sistematización de este debate sobre las fuentes y las autoridades de la teología ocurrió hasta el siglo XVI. En 1521, el teólogo protestante Felipe Melanchton fue de los primeros pensadores que habló de los *loci theologici* en su libro *Loci communes rerum theologicarum*, en el que interpretó los lugares teológicos como aquellas doctrinas que constituyen y organizan la reflexión teológica, como la gracia, la

² Véase Schillebeeckx, Edward. *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 223–229.

justificación, el pecado, etc. Pero el teólogo que elaboró el clásico sobre este tema fue Melchor Cano, quien en 1563 publicó *De locis theologicis*. En este tratado, Cano enumeró diez *loci theologici* en el siguiente orden descendiente de importancia:

1. La autoridad de la Sagrada Escritura en los libros canónicos.
2. La autoridad de la tradición no escrita de Cristo y los apóstoles.
3. La autoridad de la Iglesia católica.
4. La autoridad de los concilios generales, en la cual radica la autoridad de la Iglesia católica.
5. La autoridad de la Iglesia romana, es decir, la autoridad del papa.
6. La autoridad de los padres de la iglesia.
7. La autoridad de los teólogos escolásticos.
8. La autoridad de la razón humana.
9. La autoridad de los filósofos.
10. La autoridad de la historia humana.

Entre estos lugares teológicos, los dos primeros tienen primacía absoluta como *norma normans non normata* (norma normativa que no está sujeta a ninguna otra), mientras todos los demás son *norma normata* (norma que es normada por las normas normativas). Siguiendo las pautas elaboradas por Cano, algunos teólogos³ han clasificado estos diez lugares teológicos en tres categorías principales:

³ Me refiero sobre todo a Martínez Díez y Boff, cuyas obras menciono en la nota 1 de este capítulo.

primero, los lugares constitutivos o primarios que son la Sagrada Escritura y la tradición oral; segundo, los lugares interpretativos de la tradición o lugares secundarios, que son la iglesia católica, los concilios generales, la iglesia romana, los padres de la iglesia y los teólogos escolásticos; tercero, los lugares “extraños” o *loci alieni*, que son la razón humana, los argumentos filosóficos y la historia humana.

El último *locus theologicus* en la lista de Melchor Cano, la historia humana, es el que ha recibido más consideración en la teología contemporánea. La efectiva inclusión de la historia y la experiencia humana como una de las fuentes o *loci* más importantes de la teología ha sido una de las aportaciones principales del Concilio Vaticano II. El Concilio Vaticano I (1869–1870) había confirmado la posición oficial de la iglesia sobre la historia moderna como una época de decadencia espiritual y humana, en la que el ser humano y la sociedad habían entrado en un proceso de corrupción que los alejaba de la verdad.⁴ Fueron los representantes de la *nouvelle théologie*, como Marie–Dominique Chenu y Jean Daniélou, y otros teólogos, como Karl Rahner, quienes impulsaron una visión más positiva de la historia humana, una posición que se afirmó de manera oficial durante el Vaticano II, y en particular en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), que se distancia de la visión extremadamente pesimista de la historia vigente hasta entonces y sostiene que, aun en sus profundas contradicciones, la historia humana es lugar privilegiado de la

⁴ Canobbio, Giacomo. “Uno sguardo complessivo sulla teología del ‘900”, en Canobbio, Giacomo (ed.), *Teología e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002, p.19.

acción salvadora de Dios, que tiene su cumbre en la persona y las obras de Jesucristo.⁵ Entonces, es sobre todo después del Vaticano II que lo que los teólogos habían definido como “lugar extraño” —como si la historia y la experiencia humana fueran de alguna manera ajenas a la elaboración de la teología— empieza a adquirir una importancia central en la reflexión teológica,⁶ una influencia que se consolidará más con el nacimiento de las teologías contextuales, que radican en el principio de que la historia y la experiencia humana de una comunidad o un pueblo particular son fuente o *locus* de conocimiento teológico. De esta manera se afirma en la teología contemporánea la concepción de las tres fuentes principales de la reflexión teológica: la Escritura, la tradición y la experiencia humana histórica y actual en contexto.⁷

Hay otro desarrollo reciente de la comprensión del concepto de *locus theologicus* que debe ser considerado. Esta expresión no ha mantenido siempre el significado que Cano y otros definieron a partir del siglo XVI; según estos teólogos, el lugar teológico equivalía a la fuente en la cual el pensador puede encontrar los argumentos, criterios y contenidos para fundamentar su discurso teológico. Sin

⁵ *Ibidem*, pp. 15-27.

⁶ João Batista Libanio y Alfonso Murad sostienen que una de las consecuencias de la modernidad para la teología es el hecho de que la experiencia humana adquiere un estatus teológico (Batista Libanio, João y Alfonso Murad. *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000, p.30).

⁷ Véanse Bevans, Stephen B. *Models of contextual theology*, Orbis Books, Maryknoll, 2002, pp. 3-4; Martínez Díez, Felicitísimo. *Op. cit.*, p.231, y Canobbio, Giacomo. *Op. cit.*, pp. 27-31.

embargo, hay corrientes teológicas contemporáneas que han empezado a distinguir entre fuente y lugar de la teología. Martínez Díez resume este debate:

La expresión “fuentes de la teología” ha quedado reservada para designar los testimonios y tradiciones que transmiten los contenidos de la fe. Son básicamente la Escritura y la Tradición en toda su amplitud [...] Por el contrario, la expresión “lugar teológico” designa principalmente el lugar eclesial o social desde el cual el teólogo hace su reflexión teológica. Las fuentes proporcionan al teólogo el material de la reflexión teológica; el lugar le proporciona la perspectiva desde la cual reflexiona. Entre ambos elementos hay una relación dialéctica: el lugar teológico hace hablar a las fuentes, y estas a su vez ayudan a perfilar y rectificar constantemente la perspectiva de reflexión proporcionada por el lugar teológico.⁸

La atención al sentido más literal del término *lugar* señala una vez más la conciencia de la importancia del contexto histórico, geográfico, cultural, social, político, religioso y eclesial en el pensamiento teológico contemporáneo. La teología de habla inglés se refiere a esta concepción del lugar teológico con la expresión *social location*, que indica que toda reflexión teológica está situada o ubicada en un contexto que influencia su inteligencia de la fe.

⁸ Martínez Díez, Felicísimo. *Op. cit.*, pp. 231–232.

Ignacio Ellacuría ha sido uno de los teólogos que han aclarado con más acierto esta distinción / relación entre fuente y lugar teológico. De hecho, Ellacuría sostiene que hay que mantener la distinción entre fuente y lugar, pero no hay que exagerarla:

Para evitar equívocos es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, “lugar” y “fuente” tomando como “fuente” o depósito aquello que, de una u otra forma, mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquel hace que esta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos.⁹

Lo que Ellacuría afirma es que al tomar el lugar teológico literalmente se impulsan lecturas desde perspectivas particulares o contextuales de las fuentes teológicas tradicionales —como la Escritura y la tradición— que han ofrecido a la teología contenidos que de otra manera no habrían salido a la luz o habrían sido ignorados. Así, el lugar social y eclesial se transforma también en fuente. En específico, Ellacuría se refiere a las teologías de la liberación en América Latina: la opción por los pobres, por ejemplo, que se ha vuelto tema

⁹ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.I, UCA Editores, San Salvador, 2000, p.152. El artículo en el cual reflexiona sobre el tema del lugar teológico se titula significativamente: “Los pobres, lugar teológico en América Latina” y fue publicado en 1981 en la revista *Misión Abierta*.

común de la teología en general y hasta del magisterio oficial de la iglesia, ha sido redescubierta en la Escritura y en la tradición a partir del lugar social y eclesial particular de un continente donde se ha asistido a la “irrupción de los pobres” en la escena de la historia y de la iglesia, una dinámica en la que las teologías latinoamericanas de la liberación han fundado claramente su reflexión. Al mismo tiempo, hay que añadir que el lugar o contexto social y eclesial no es fuente solo porque permite a las fuentes teológicas clásicas ofrecer o poner al centro de la teología contenidos que de otra manera habrían sido marginados o ignorados sino, y sobre todo, porque —como se aclarará más adelante, cuando se hable de “los signos de los tiempos”— en la historia y la experiencia humana se hace presente Dios. Así como Dios se manifestó en el pasado en el camino largo y tortuoso del pueblo de Israel, en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y en el testimonio de sus discípulos, de la misma manera se continúa revelando misteriosamente en la historia actual, y una de las tareas principales de la teología es saber reconocer e interpretar esta misteriosa presencia de Dios en nuestra época y distintos contextos.

A partir de esta nueva concepción del *locus theologicus* como fuente y lugar social y eclesial de la teología se puede afirmar que las migraciones son uno de los *loci theologici* más importantes e interesantes de nuestra época. Se hace esta afirmación sobre todo a partir de la “irrupción de los migrantes” en la escena de la historia y de la iglesia o —para repetir la afirmación de Castles y Miller— desde una lectura de nuestra época como “era de las migraciones”. La mayor atención que agentes pastorales, biblistas, teólogos y

el magisterio eclesial han dedicado más recientemente a las migraciones se debe a la irrupción de esta problemática y, en particular, de los migrantes en nuestras sociedades.

Sobre la aserción de las migraciones como *locus theologicus* son importantes dos consideraciones: primero, afirmar que las migraciones son un lugar teológico remite a la complejidad de este fenómeno. La teóloga Nancy Bedford observa que una de las cuestiones principales para una teología desde la realidad de las migraciones es como hablar de Dios a partir de más de un lugar, porque el ser humano migrante interpreta la realidad no solo desde su lugar actual de residencia sino también de su lugar de origen, con el que mantiene todavía relaciones familiares, sociales, religiosas, económicas y políticas. Es decir, en el contexto de migraciones hablar de *locus theologicus* como lugar social y eclesial desde el cual se hace la teología es un poco más complicado que lo que por lo general el concepto de *social location* indica. Bedford critica el estatismo de una comprensión del lugar teológico que implícita o explícitamente considera que el contexto en el cual el migrante vive y piensa es uno y homogéneo; a partir de esta observación, propone como alternativa al concepto de *locus theologicus* la idea de *via theologica*, que subraya la experiencia más dinámica del migrante que se mueve de un lugar a otro sin dejar por completo uno u otro lugar. En otras palabras, la imagen de la *via theologica* no solo subraya la dimensión del camino en la vida del migrante sino también sus continuas relaciones transnacionales. Además, esta teóloga observa que el concepto de *via theologica* establece una relación íntima con la idea de “seguimiento de Jesús” como fuente indis-

pensable de conocimiento teológico.¹⁰ Ahora, no es mi intención concluir que en un contexto de migración hay que abandonar el concepto de *locus theologicus* para asumir la imagen de *via theologica*. En este caso, cada quien puede escoger la idea que le parezca más idónea a su discurso teológico. Lo que es en verdad importante en la propuesta y no se debe ignorar, se elija una expresión u otra, es su capacidad de alertarnos sobre la complejidad del lugar o *locus* social y eclesial desde el que se hace la teología de las migraciones, una complejidad que se manifiesta no solo en términos de relaciones transnacionales sino también de una situación de pluralidad cultural y religiosa en la que los migrantes viven; presencia de prejuicios raciales (a veces entre los mismos migrantes) y contra los extranjeros en general; interpretaciones distintas de la realidad hasta entre migrantes de la misma nacionalidad y grupo étnico, a causa de las diferencias de estatus migratorio (documentados o indocumentados), diferencias generacionales y de género, etc. Una reflexión teológica desde la realidad de las migraciones que no tome en consideración la complejidad de su *locus* es superficial, inútil o hasta dañina.

La segunda observación se refiere a reforzar la idea de que las migraciones son un *locus theologicus* esencial de la teología en un mundo globalizado y que los mismos migrantes son un lugar teológico crucial de esta. Se hace esta afirmación usando la intuición de Ellacuría, quien

¹⁰ Bedford, Nancy. *Op. cit.*, pp. 95–118. El tema de la importancia del seguimiento de Jesús como principio epistemológico de la teología es desarrollado por Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 441–447.

declaraba que los pobres son el lugar teológico privilegiado de la teología latinoamericana porque representan: 1. “el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial, porque el Padre así lo ha querido”; 2. “el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento”; 3. “finalmente, el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana”.¹¹ Si es verdad que vivimos en la “era de las migraciones” y que los migrantes, a veces contra su propia voluntad, son los principales protagonistas de este momento de la historia humana, entonces se pueden aplicar las palabras de Ellacuría a esta categoría de personas y decir que son un lugar teológico privilegiado hoy porque en ellos se manifiesta de manera especial el Dios de Jesús en el que creemos;¹² porque en su arduo caminar el migrante se vuelve un espejo de la experiencia del seguimiento de Jesús de cada creyente, y porque en nuestra época, caracterizada por la globalización y la movilidad humana, los migrantes se transforman en el lugar más propio para hacer teología cristiana.

LAS MIGRACIONES COMO “SIGNOS DE LOS TIEMPOS”

La contundente entrada de la historia y experiencia humana como *locus theologicus* fundamental en la teología contemporánea ha encontrado una de sus mayores expresiones en la “teología de los signos de los tiempos”, que

¹¹ Ellacuría, Ignacio. *Op. cit.*, pp. 149–151.

¹² El mismo Jesús se identificó con los migrantes: “era forastero, y me acogisteis” (Mt 25,35).

se ha afirmado en la escena teológica sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Es evidente que hoy la expresión “signos de los tiempos” se ha convertido en una fórmula muy común no solo en el discurso teológico sino también en el lenguaje cotidiano de los cristianos. En los libros de teología, en los documentos magisteriales, en conferencias académicas, en retiros parroquiales, en las homilias dominicales se habla repetidamente de los signos de los tiempos. El documento magisterial más reciente sobre las migraciones, *Erga Migrantes Caritas Christi* (*La caridad de Dios hacia los migrantes*) publicado en 2004 por el Pontificio Consejo para la pastoral de los migrantes e itinerantes, habla de este fenómeno como un “signo de los tiempos”: el título de la primera parte del documento es precisamente “Las migraciones, signo de los tiempos y solicitud de la iglesia”.¹³ Pero el hecho de que esta expresión sea usada con frecuencia no quiere decir que su significado sea claro y que todos entiendan lo mismo cuando se habla de signos de los tiempos. Al contrario, parece que existe cierta ambigüedad y falta de claridad, testimoniadas por teólogos como Gustavo Gutiérrez y Casiano Floristán,¹⁴ sobre cómo interpretar esta expresión: ¿son los signos de los tiempos un concepto pastoral, teológico o puramente sociológico? Para afirmar que las migraciones son uno de los signos de

¹³ [El texto integral de este documento se puede encontrar en la DE disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/s_index_generaldocuments/rc_pc_migrants_gendocuments_sp.html].

¹⁴ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990, p.64, nota 29; Floristán, Casiano. “Signos de los tiempos”, en Floristán, Casiano y Juan José Tamayo (eds.), *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Estella, 1992, p.426.

nuestro tiempo es necesario aclarar lo que esta expresión tan común quiere decir; por ello se propone aquí un análisis histórico–teológico del concepto.

Se debe subrayar que los signos de los tiempos no son una invención de la sensibilidad moderna sino una expresión de origen evangélica: en Mateo, los fariseos y los saduceos quieren ponerle una trampa a Jesús pidiéndole una señal del cielo (Mt 16, 1–3). A la petición, Jesús responde con dureza: les reclama que sean capaces de interpretar las señales metereológicas para saber si el clima será propicio o habrá tormenta, pero no sepan interpretar las señales más importantes para toda la humanidad, “las señales de los tiempos”. Estos signos a los que Jesús se refiere son los de un Mesías que viene a establecer el Reino de Dios no en la lógica del poder y de la fuerza sino en la de la humildad, el servicio, la no–violencia, y de una confianza absoluta en la bondad infinita de Dios.¹⁵ En el siglo XIX esta expresión se usaba en la teología protestante para indicar la dimensión escatológica del mensaje de Jesús. Al final de la década de los treinta, el sacerdote italiano Primo Mazzolari y el ya mencionado teólogo francés Marie–Dominique Chenu¹⁶ usaron la categoría de los signos de los tiempos en sus reflexiones, partiendo en especial de exigencias pastora-

¹⁵ González, Antonio. “Reinado de Dios y signos de los tiempos”, en *Encuentro*, núm.1, Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT), 2005, 23–34 [DE disponible en: www.centroseut.org].

¹⁶ Sobre el papel de Marie–Dominique Chenu como uno de los precursores de la “teología de los signos de los tiempos”, véase la introducción de Giuseppe Alberigo en Chenu, Marie–Dominique. *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p.xii, y Gibellini, Rosino. *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 210–216.

les. Pero la fecha oficial de la entrada de los “signos de los tiempos” en el debate teológico es el 25 de diciembre de 1961, cuando el papa Juan XXIII en la bula de convocación del Concilio Vaticano II, *Humanae salutis*, dijo: “siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los *signos... de los tiempos* (Mt 16,3) [...] creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad”.¹⁷ Los documentos finales del Vaticano II retoman esta expresión cuatro veces,¹⁸ aunque el concepto se encuentra también en otros textos de este concilio y en particular en la encíclica *Pacem in terris*, que Juan XXIII escribió durante esta época (1963). A partir del Vaticano II, la categoría de los signos de los tiempos ha “inundado, por así decir, la literatura teológica hasta nuestros días”.¹⁹

No es mi intención entrar en los detalles del desarrollo teológico de los signos de los tiempos en la tradición católica contemporánea sino tan solo reflexionar sobre el significado de esta expresión con la ayuda de dos teólogos contemporáneos que han ofrecido perspicaces consideraciones sobre esta categoría: el italiano Giuseppe Ruggieri y el vasco-salvadoreño Jon Sobrino. En sus numerosas publi-

¹⁷ [DE disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_sp.html].

¹⁸ *Gaudium et spes* 4; *Presbyterorum ordinis* 9; *Apostolica actuositatem* 14; *Unitatis redintegratio* 4.

¹⁹ Esta reconstrucción histórica se encuentra en Ruggieri, Giuseppe. *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma, 2007, pp. 81–85.

caciones sobre los signos de los tiempos, Ruggieri subraya, entre otros aspectos,²⁰ tres dimensiones fundamentales de este concepto: primero, los signos de los tiempos expresan una nueva concepción de la historia por parte de la iglesia, que a partir de la revolución francesa (1789) había sostenido en su magisterio oficial una evaluación negativa de la historia moderna. Ruggieri sostiene que esta evaluación se observa con mayor claridad en la encíclica de Gregorio XVI, *Mirari vos* (1832), que habla de la historia contemporánea al papa como “la más negra conspiración de los malvados”, en las enseñanzas de Pío IX —en especial en el *Syllabus* de 1864, una lista de doctrinas, teorías e ideas condenadas por la iglesia— y en el texto del Concilio Vaticano I. Lo que Juan XXIII sugiere con la expresión “signos de los tiempos” es una visión mucho más positiva de la historia, donde en medio de las “tantas tinieblas” hay también “no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad”. Segundo, el fundamento cristológico de esta expresión, en tanto Jesucristo es “el” signo de los tiempos por excelencia, y en consecuencia todos los signos deben de una manera u otra referirse a esta persona y evento en el que Dios se ha manifestado definitiva e históricamente a la humanidad y al mundo. Como

²⁰ En especial en Ruggieri, Giuseppe. “La teologia dei ‘segni dei tempi’: acquisizione e compiti”, en Canobbio, Giacomo (ed.), *Teologia e storia: l’eredità del ’900*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002, pp. 33–77; “Tempi dei segni e segni dei tempi: dalla *Humanæ Salutis* alla *Gaudium et Spes*”, en *Parola Spirito e Vita*, núm.47, 2003, pp. 253–264; *La verità crocifissa...*, op. cit., pp. 81–114. El análisis histórico-teológico que Ruggieri propone sobre los signos de los tiempos en sus escritos es extenso y profundo, y no se pretende resumirlo detalladamente sino resaltar algunos de sus aspectos principales.

nos recuerda el prólogo del Evangelio de Juan, en la persona de Jesús de Nazaret “la Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros” (Jn 1,14),²¹ es decir, Dios en Jesús asume irrevocablemente la humanidad y la historia —hasta en su dimensión negativa, como los eventos de la pasión y la cruz nos enseñan— para transformarlas en *loci* o lugares de su presencia y revelación. Tercero, los signos de los tiempos tienen una valencia mesiánica por su relación íntima con el Mesías, Jesús de Nazaret. La lectura mesiánica de los signos de los tiempos es la que el mismo Jesús sostiene en Mateo 16, 1–3, frente a la incapacidad de sus contemporáneos de discernir las señales de la presencia de Dios. Pensar a estos signos *mesianicamente* quiere decir entender que ellos comunican el advenimiento del Reino de Dios y por ello nos invitan a buscar en la historia humana los rastros de un Dios que ha venido a este mundo, continúa caminando con nosotros y vendrá de nuevo para cumplir de manera definitiva sus promesas.

En continuidad con la lectura de los signos de los tiempos de Ruggieri, Jon Sobrino propone una doble interpretación de esta categoría que él fundamenta en su exégesis de dos importantes textos de la constitución pastoral *Gaudium et spes*:²²

²¹ Se subraya aquí una traducción distinta de este texto: el verbo en griego *eskenosen*, que por lo general se traduce como “habitó”, quiere decir literalmente “plantó una tienda de campaña”.

²² Sobrino, Jon. “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, en *Estudios Eclesiásticos*, núm.64, 1989, pp. 249–269; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 43–45; *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 86–87.

Para cumplir esta misión es deber permanente de la iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza.²³

En la lectura de Sobrino, este texto representa una interpretación “histórico–pastoral” de los signos de los tiempos con la cual se afirma que estos son acontecimientos y fenómenos que caracterizan a una época histórica y que la iglesia debe conocer a profundidad para ejercer su labor pastoral en el mundo. Esta, dice Sobrino, es la interpretación más común de los signos de los tiempos, pero no la más importante. De hecho, *Gaudium et spes* propone otra interpretación de esta categoría, que a menudo los teólogos no toman en consideración:

El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales

²³ Párrafo 4 [DE disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html].

participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.²⁴

Aquí, según Sobrino, se encuentra la interpretación más significativa de los signos de los tiempos, es decir, la interpretación “histórico–teologal”, que afirma que en los acontecimientos y fenómenos de la historia humana se hace presente Dios y sus planes para toda la humanidad. Es justo en esta dimensión teologal que la realidad e historia humana se comprende sacramentalmente y adquiere estatus teológico, es decir, se transforma en *locus* o lugar donde Dios se manifiesta, aun en medio de profundas ambigüedades, a la humanidad. Otros teólogos, como los estadounidenses T. Howland Sanks y John A. Coleman, en línea con los argumentos de Sobrino, sostienen que la urgente convocación a discernir los signos de los tiempos radica en dos presupuestos principales: la cristiana convicción de que Dios nos habla en y a través de nuestra coyuntura contemporánea, y que el Evangelio debe ser un fermento trasformador de la cultura y de la sociedad.²⁵

A partir de las agudas consideraciones de Ruggieri y Sobrino,²⁶ quiero afirmar que las migraciones son uno de los signos fundamentales de nuestros tiempos y aclarar el significado de esta categoría aplicada al fenómeno de la

²⁴ *Ibidem*, párrafo 11.

²⁵ Sanks, T. Howland y John A. Coleman (eds.). *Reading the signs of the times. Resources for social and cultural analysis*, Paulist Press, Nueva York, 1993, p.10.

²⁶ Debo aclarar que ni Ruggieri ni Sobrino han aplicado su reflexión sobre los signos de los tiempos al fenómeno de las migraciones.

movilidad humana. Para empezar, es interesante observar cómo el mismo documento, *Gaudium et spes*, incluye las migraciones junto a la urbanización, la industrialización, la difusión de los medios de comunicación y otros, en una lista de signos de una época que está cambiando. Sin embargo, no es suficiente sostener que las migraciones son signos de nuestros tiempos, se debe evidenciar y explicar el sentido de esta afirmación. Las migraciones como signos de los tiempos tienen una profunda raíz cristológica, en tanto es el mismo Jesús de Nazaret, el Mesías, el Hijo de Dios, quien viene como extranjero e inmigrante a “plantar su tienda” entre nosotros para manifestarnos la bondad infinita de Dios. La imagen de la tienda de campaña evoca la dimensión de la itinerancia y de la movilidad en la vida y ministerio de Jesús, quien padece y muere como extranjero en su tierra, “fuera de la puerta”, como nos recuerda con acierto la Carta a los Hebreos (13,12). Al mismo tiempo, las migraciones poseen, a lo mejor como ningún otro acontecimiento humano, una penetrante valencia mesiánica pues son fenómenos que de manera misteriosa, y a veces enigmática, nos hablan de la peregrinación continua de la humanidad hacia el Reino de Dios y del advenimiento del Reino en el encuentro entre pueblos, religiones y culturas, que anticipa el banquete festivo en el cual toda la humanidad, “de oriente y occidente” (Mt 8,11), se reunirá para compartir de la abundancia de los dones de Dios y gozar de su Reino. Además, siguiendo la propuesta de Sobrino, las migraciones son signos de los tiempos en su acepción “histórico–pastoral” porque representan uno de los fenómenos más característicos de nuestra época, cuando los movimientos de las personas y los pueblos se hacen más

frecuentes, masivos y *llamativos* desde un punto de vista social, cultural, político y religioso. Pero es más importante todavía sostener la acepción “histórico-teologal”, con la cual afirmo con convicción que en el fenómeno de la movilidad humana Dios se está revelando hoy de manera paradójica y a veces provocativa, en particular en el camino al mismo tiempo difícil y esperanzador, valiente y sufrido, de una humanidad en movimiento. Con la interpretación “histórico-teologal” se llega al corazón del significado de las migraciones como *locus theologicus* y signo de nuestro tiempo.

Para terminar esta discusión sobre las migraciones como signos de los tiempos, quiero hacer, siempre con el apoyo de Ruggieri y Sobrino, unas breves consideraciones sobre una hermenéutica de los signos de los tiempos. Cuando se habla de acontecimientos y fenómenos que pertenecen a la historia y la experiencia humana, surge de inmediato la cuestión del discernimiento e interpretación de estas realidades y también, como se verá en el caso de la realidad controvertida de las migraciones, un conflicto de interpretaciones. Aquí sugeriré algunas indicaciones hacia una correcta hermenéutica de la movilidad humana como signo de los tiempos.

Primero, las migraciones, como cualquier otro signo de los tiempos, pueden representar una señal de la presencia, pero también de la *ausencia* de Dios. Una lectura de los signos de los tiempos exclusivamente como algo bueno, porque estos son una expresión de la voluntad de Dios, puede ser peligrosa en tanto esta categoría puede fácilmente asumir una función legitimadora para cualquier movimiento ideológico, político y religioso: no hay argumentos

ni críticas posibles contra la voluntad de Dios. De esta manera se desemboca en el fundamentalismo.²⁷

Esta lectura de los signos de los tiempos no es solo peligrosa sino que no es honrada con la complejidad de la experiencia humana, que tiene sus aspectos positivos y negativos.²⁸ La *ausencia* de Dios es una manera de representar la *negatividad* de la experiencia humana, que en la tradición cristiana encuentra su expresión más profunda en el grito de Jesús crucificado: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46), un grito que da voz al dolor humano frente al sufrimiento y a la muerte, en particular a la muerte injusta. Es muy significativo que Ellacuría y Sobrino, entre tantos signos, escojan al “pueblo crucificado” —las mayorías oprimidas y excluidas— como el signo *principal* de nuestros tiempos, es decir, el signo “a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás”.²⁹ La crucifixión como discriminación, explotación, exclusión y la misma muerte son realidades cotidianas en el mundo de las migraciones, al punto que se puede hablar en ciertas situaciones de los migrantes como pueblos crucifica-

²⁷ En este sentido va la crítica de González, Antonio. *Op. cit.*, pp. 23–24.

²⁸ La “honradez con la realidad” es una categoría que Sobrino usa con frecuencia en sus escritos. Véase, por ejemplo, Sobrino, Jon. *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander, 1985, pp. 24–27.

²⁹ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.II, UCA Editores, San Salvador, 2000, p.134. Este artículo fue publicado originalmente en 1980–1981 en la revista *Vida Nueva*, con el título: “Discernir ‘el’ signo de los tiempos”; Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos proféticos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 20–21.

dos que en medio de tanto sufrimiento se preguntan, como lo hizo Jesús, si Dios los ha abandonado.³⁰

En otras palabras, el concepto de las migraciones como signo de nuestros tiempos no puede ni debe evitar la cuestión de la *ausencia* de Dios en la difícil existencia de los migrantes sino, al contrario, enfrentarla honesta y honradamente. Tanto Ruggieri como Sobrino nos dicen que la fe y la esperanza que Dios nos ha donado y de las cuales somos llamados a ser testigos en todo el mundo y en cualquier situación, nos permiten también ir más allá de la *ausencia* de Dios, del sufrimiento y de la muerte, de la negatividad de la existencia humana, para discernir en ellos los signos del adviento del Reino de Dios, los gemidos del dolor del parto que anticipan una vida gloriosa en Dios (Rm 8, 18–25), las señales de la salvación en Cristo crucificado y resucitado.³¹ De la misma manera, se deben discernir con fe y esperanza hasta en los aspectos más negativos de la realidad migratoria las huellas de un Dios que en Cristo nos ama y nos promete una vida nueva.

La segunda consideración es que no se puede reducir la hermenéutica de los signos de los tiempos a un simple ejercicio teórico sin alcance práctico y que nada tenga que ver con la realidad concreta. Como argumentan Sanks y Coleman, uno de los presupuestos principales de los signos

³⁰ Véase Campese, Gioacchino. “¿Cuántos más? The crucified peoples at the U.S.–Mexico border”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 271–298 (al final de esta obra se ofrece una versión en español de este texto).

³¹ Ruggieri, Giuseppe. “La teología dei segni dei tempi..”, *op. cit.*, p.62; Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres...*, *op. cit.*, pp. 21–24.

de los tiempos es la convicción de que el Evangelio puede y debe contribuir a la transformación de la cultura y de la sociedad. Un verdadero signo de los tiempos también puede y debe impulsar la praxis, la acción inteligente, en la dirección del Reino de Dios. De esta manera es fácil detectar en esta dimensión práxica y transformadora de los signos de los tiempos el valor mesiánico de esta categoría que nos habla del advenimiento del Reino que Dios nos ha prometido y, al mismo tiempo, nos empuja a contribuir de manera activa a su venida.³²

La tercera observación responde a la pregunta sobre quién tiene la *autoridad* para discernir los signos de los tiempos: ¿el magisterio de la iglesia? ¿una oficina de la iglesia especializada en la interpretación de los signos de los tiempos? ¿los teólogos? Ruggieri observa que el verdadero sujeto hermenéutico de los signos de los tiempos es la comunidad eclesial en su totalidad.³³ Es la iglesia como comunidad, formada por todo el pueblo de Dios, que puede interpretar de manera correcta los signos de los tiempos; este criterio nos remite a la importante doctrina del *sensus fidei* o *sensus fidelium*, la cual afirma, como lo recuerda *Lumen Gentium* 12, que todos los creyentes “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” que han recibido la unción del Espíritu Santo no se pueden equivocar en el reconocimiento y profesión de los elementos fundamentales de la fe cris-

³² Véase Ruggieri, Giuseppe. “La teologia dei segni dei tempi...”, *op. cit.*, p.77, en donde afirma que la hermenéutica de los signos de los tiempos debe ser una hermenéutica práctica.

³³ *Ibidem*, p.71.

tiana.³⁴ Sin embargo, tanto en el caso de las migraciones como en otros casos controvertidos, una cosa es afirmar que toda la iglesia, por lo menos en los documentos oficiales, las reconozca como signo de nuestros tiempos y otra verificar esta afirmación en la realidad. No es un secreto que, en particular en los países de inmigración, muchos creyentes y muchas comunidades consideran las migraciones como una señal de alarma, una invasión que causa miedo, una poderosa amenaza contra la cultura nacional y la civilización cristiana. Es cuestión de honradez con la realidad reconocer que frente a las migraciones existen en la comunidad eclesial posiciones diferentes y, a menudo, opuestas, lo cual, por cierto, no descalifica la posición de partida: es la iglesia en su totalidad que posee la autoridad, capacidad y credibilidad para discernir los signos de los tiempos.

Para responder, por lo menos en parte, a este dilema de la diversidad y el conflicto de interpretaciones de la realidad migratoria en la comunidad eclesial ofrezco esta cuarta y última observación: como recuerda el texto de *Gaudium et spes* 11, ya mencionado, el pueblo de Dios es movido por una fe que le hace creer que quien conduce la iglesia es el Espíritu Santo, y es justo el papel fundamental de este Espíritu en la hermenéutica de los signos de los tiempos lo que se quiere subrayar aquí. Es solo en y con este Espíritu que se pueden reconocer e interpretar cabal y correctamente los signos de los tiempos. La tercera persona de la Trinidad

³⁴ Martínez Díez, Felicísimo. *Op. cit.*, pp. 238–239; Espín, Orlando O. *The faith of the people. Theological reflections on popular Catholicism*, Orbis Books, Maryknoll, 1997, pp. 63–90.

es el Espíritu que Jesús deja a la comunidad eclesial para anunciarle “las cosas venideras”, darle a conocer todo lo que recibe de manera directa del Padre y del Hijo —quien es el signo de los tiempos por excelencia— y de esta manera iluminar el camino de la iglesia hacia la verdad completa (Jn 16, 12–15) y la realización de del Reino de Dios.³⁵

Los conceptos de *locus theologicus* y “signos de los tiempos” han ayudado a ir más allá de una comprensión puramente sociológica o antropológica, económica o política de las migraciones, y a fundamentar una concepción teológica de este fenómeno como perspectiva desde la cual se puede y debe leer la tradición cristiana y como fuente de conocimiento teológico, ya que en la movilidad humana se manifiesta, aunque sea de manera ambigua, la presencia de Dios en el camino de la humanidad y de la iglesia. Estas consideraciones conducen al siguiente paso, la presentación de una metodología que pueda orientar el camino de la reflexión teológica desde la realidad de las migraciones.

³⁵ Ruggieri, Giuseppe. “La teologia dei segni dei tempi...”, *op. cit.*, p.62.



LA METODOLOGÍA

La insistencia sobre hacer una teología desde la *realidad* de las migraciones no es casual. Vivimos en un mundo y en una era de la historia humana en que a menudo se percibe que la realidad es algo que se escapa, una entidad que a pesar de los esfuerzos hacia la comprensión y la transparencia se vuelve a veces más opaca y turbia; en una época que se caracteriza por una verdadera obsesión por la realidad *virtual*. Muchas relaciones humanas, incluso, se han transformado en *virtuales*: millones de personas, sobre todo adolescentes y jóvenes, tienen amigos virtuales con quienes *chatean* todos los días en sus computadoras y que nunca se han encontrado en verdad en su vida.

El papel de los medios de comunicación en el proceso de construcción de la realidad *virtual* ha sido crucial y esto se manifiesta en particular en la producción y proliferación en todo el mundo de los *reality shows* —como los *Big Brother*, *Survival Island*, *La isla de los famosos*— que atraen a un público numeroso y muy poco tienen que ver con la realidad *real* que los seres humanos comunes tienen que enfrentar día a día. El papel de los medios de comunicación se manifiesta también en la manera específica de presentar

y mirar la realidad que proponen, lo que influencia de manera considerable la opinión pública.

En contraposición con esta aparente hegemonía de la realidad virtual en estos tiempos, se quiere ofrecer aquí una metodología que permita hacer una teología de las migraciones a partir de la realidad de este fenómeno en su complejidad. Se ha encontrado esta metodología en los escritos de Ignacio Ellacuría, ampliamente reconocidos y profundizados por su colega Jon Sobrino. En un famoso ensayo sobre el método teológico latinoamericano, Ellacuría afirma que la función de la inteligencia “no es la de ser comprensión de ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y de enfrentarse con ella”.¹ En otras palabras, la comprensión del sentido no es la única ni la más importante actividad de la inteligencia, porque lo fundamental de esta función humana es enfrentar la realidad en todos sus aspectos. Este proceso, según Ellacuría, ocurre de la siguiente manera:

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar “real” en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de

¹ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.I, *op. cit.*, p.207. Este ensayo fue publicado por primera vez en la revista *ECA* en 1975, con el título “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”.

sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que solo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.²

A estos tres momentos del método de Ellacuría, Sobrino le añade un cuarto elemento: *dejarse cargar por la realidad*,³ con lo cual se quiere afirmar que no solo hay que cargar la realidad sino que a menudo ella carga con nosotros. Es decir, en la realidad no solo existe el pecado que hay que eliminar y el mal que hay que transformar en bien, sino también la gracia abundante y la presencia providencial de Dios, que tenemos que dejar que cargue con nosotros.

En resumen, la relaboración de la propuesta original de Ellacuría por parte de Sobrino nos deja una metodología teológica que comprende cuatro dimensiones principales: el momento noético (hacerse cargo de la realidad), que es el del conocimiento de la realidad, lo cual es posible cuando la persona está activamente encarnada en la misma; el

² *Ibidem*, p.208.

³ Sobrino, Jon. “La teología y el ‘principio liberación’”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm.12, 1995, pp. 115–140.

momento ético (cargar con la realidad), lo cual afirma que la inteligencia ha sido otorgada al ser humano para que asuma su responsabilidad frente a los compromisos y desafíos que surgen de la realidad; el momento prático (encargarse de la realidad), que nos enseña que la inteligencia teológica no cumple con su tarea hasta que no se encarga de transformar la realidad en la cual está encarnada, y el contemplativo (dejarse cargar por la realidad), lo cual nos recuerda que la gracia de Dios existe y se encuentra en la misma realidad, y esta gracia abundante y misteriosa puede cargar con la humanidad en su camino hacia el Reino de Dios.⁴

Antes de terminar este apartado y pasar a la aplicación de esta metodología para reflexionar teológicamente sobre la realidad de las migraciones, es necesario decir algo sobre lo que se entiende aquí por realidad y su interpretación. Unas de las objeciones principales que se pueden hacer al método de Ellacuría y Sobrino es sin duda la siguiente: ¿al final, qué es la realidad? ¿cómo se interpreta correctamente la realidad? Mientras nadie puede objetar el hecho de que existe una realidad, sea *virtual* o *real*, las cuestiones surgen cuando se pasa de su existencia a las interpretaciones y percepciones. Sobre todo en nuestra época, a menudo definida como *posmodernidad*, existe un pluralismo de interpretaciones de la realidad y, como observa el filósofo Paul Ricoeur, un “conflicto de interpretaciones”.⁵

Hoy, quizá como nunca en la historia de la humanidad, cada persona o grupo fundamenta y propone su interpre-

⁴ *Ibidem*, pp. 116–118.

⁵ Ricoeur, Paul. *The conflict of interpretations: essays in hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

tación de la realidad a partir de su experiencia, cultura e intereses, y esta pluralidad de lecturas infunde dignidad, en particular, entre las personas y grupos cuya voz ha sido llamada o despreciada, pero al mismo tiempo puede causar también sentimientos de confusión, tensiones y conflictos. En esta situación de pluralismo de interpretaciones —que no es mi intención evaluar o discutir sino señalar—, se quiere evidenciar cuál es la percepción de la realidad que va a orientar este ensayo. Una vez más, regresaré a las intuiciones de Ellacuría y Sobrino, para quienes la realidad “más real” desde la cual hay que leer toda la realidad es aquella del “pueblo crucificado”. Como se mencionó, Ellacuría afirma que el pueblo crucificado, las mayorías empobrecidas y marginadas, es el signo de los tiempos o la categoría de carne y hueso desde la cual hay que interpretar la realidad en su totalidad.⁶ Cualquier interpretación que encubra o desatienda la realidad de los crucificados en la historia, una realidad que comprende de manera simultánea pecado y gracia, cae en la trampa del “docetismo de la realidad”.⁷ Siguiendo estas pautas, en las raíces de la interpretación de la realidad migratoria en su totalidad está la categoría de los *migrantes crucificados*, aquellos hombres, mujeres y niños que sufren más el drama de las migraciones, en cuyas vidas se hace más evidente el pecado y la gracia presentes en ella.

⁶ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.II, UCA Editores, San Salvador, 2000, p.134.

⁷ Sobrino, Jon. “Teología desde la realidad”, en Tamayo, Juan José y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2000, p.625.



LOS TEMAS Y DESAFÍOS

HACERSE CARGO DE LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES

En este primer momento de reflexión teológica sobre las migraciones se quiere dar cuenta, en la medida de lo posible, de la complejidad de esta realidad, una complejidad a menudo simplificada por intereses económicos y políticos. Dicho con las palabras de Jon Sobrino, se quiere evitar “el docetismo de la realidad migratoria”, una manera de representar las migraciones como si fueran solo algo virtual que no toca ni debe tocar nuestras existencias. Así se desentiende la “realidad real” que los migrantes deben enfrentar cada día. Al mismo tiempo, se quiere también evitar la “manera comprada de mirar a la realidad”¹ que se encuentra con frecuencia en los medios de comunicación masiva, que en lugar de informar honradamente sobre la realidad migratoria tratan de vender las opiniones de sus dueños y referentes políticos y económicos, quienes a menudo des-humanizan a los migrantes, los despojan de sus aspectos humanos y los

¹ González Buelta, Benjamín. “Nueva sensibilidad para el misterio”, en *Sal Terrae*, núm.92, 2004, p.895.

tratan como meros instrumentos de negociación política o enriquecimiento económico.²

Para penetrar la complejidad del fenómeno migratorio, para “hacerse cargo” de ello, se necesitan sobre todo dos cosas: un contacto directo con los migrantes y su realidad, y el estudio serio y profundizado del fenómeno migratorio.

El contacto directo con los migrantes, lo que en términos religiosos se definiría como la experiencia de ministerio pastoral con los migrantes, no es algo marginal a la reflexión teológica sobre las migraciones. Al contrario, las relaciones humanas y pastorales con los migrantes son un elemento fundamental para conocer la realidad migratoria, en especial en su dimensión humana, que a menudo se pierde entre las estadísticas y la retórica. Justo a partir de este contacto directo con los migrantes se puede empezar a mirar la migración desde sus mismos ojos. El crítico cultural indio Homi Bhabha afirma con acierto que “es posible que la percepción más verdadera pertenezca a la doble visión del migrante”.³ Esta visión “doble” se refiere a que el migrante por lo general vive e interpreta la realidad desde la perspectiva de su contexto de origen y también encarnado en el nuevo contexto de residencia.

En otras palabras, el ser humano migrante, en particular las segundas generaciones, tiene una experiencia particular de la realidad que comprende su cultura de origen y la del país de adopción, el espacio entre estas dos culturas, y al

² Para darse cuenta de esta situación es suficiente seguir los debates sobre las migraciones en los medios de comunicación que a menudo, aunque no siempre, denotan esta tendencia.

³ Bhabha, Homi. *The location of culture*, Routledge, Londres, 1994, p.5.

mismo tiempo crea con la mezcla de estos elementos una nueva cultura. Los teólogos latinos y asiáticos en Estados Unidos han formulado esta experiencia —que es la vivencia de todos los inmigrantes— con las expresiones “*to be in-between*” (“estar entre”), lo que, según Peter Phan, quiere decir al mismo tiempo “*to be neither this nor that*” (“ser ni esto ni aquello”), que representa la experiencia de quien en cierto punto siente que no pertenece ni a su contexto de origen ni a su contexto de inmigración; “*to be both this and that*” (“ser al mismo tiempo esto y aquello”), que expresa la experiencia de pertenecer al mismo tiempo al contexto de origen y al de inmigración; “*to be beyond this and that*” (“ir más allá de esto y aquello”), que refleja la percepción del migrante de que en su experiencia tan compleja algo está naciendo que puede y debe asumir los mejores recursos de ambos contextos.⁴ A veces, las expresiones de lo que está naciendo en el ámbito de las migraciones son despreciadas o ignoradas justo porque a menudo estos nuevos elementos no se pueden situar ni del lado de la cultura de origen ni del lado de la de residencia. Un ejemplo claro es el mismo idioma y, en particular, el *spanglish* que se usa entre los latinos en Estados Unidos.

En fin, el punto de esta discusión es entender que sin un contacto directo o, en términos religiosos, pastoral con los migrantes, será muy difícil comprender la humanidad

⁴ Phan, Peter. “The experience of migration in the United States as a source of intercultural theology”, en Campese, Gioacchino y Pietro Ciallella (eds.), *Migration, religious experience, and globalization*, Center for Migration Studies, Nueva York, 2003, pp.149–150; Segovia, F. “Two places and no place on which to stand: mixture and otherness in Hispanic American theology”, en *Listening*, núm.27, 1992, pp. 26–40.

de estos y la complejidad de su experiencia. Sin embargo, este contacto directo no es suficiente para “hacerse cargo” o conocer la realidad migratoria. Para comprender la complejidad de esta realidad se necesita también explorarla desde las perspectivas de las ciencias sociales que están estudiando el fenómeno de las migraciones. Se afirma la interdisciplinariedad de la reflexión teológica desde las migraciones: no se puede reflexionar teológicamente sobre esta realidad sin conocerla y no se le puede conocer en su conjunto sin el apoyo y el diálogo con las ciencias sociales.

En este contexto es esencial aclarar la relación íntima entre globalización y migración. Se ha escrito sobre este tema, pero es suficiente afirmar, con las palabras del sociólogo Stephen Castles, que: “La globalización no es simplemente un fenómeno económico: flujos de capitales, mercancías y servicios no pueden ocurrir sin unos flujos paralelos de ideas, productos culturales y personas”.⁵ En otras palabras, la migración es una dimensión estructural del fenómeno de la globalización: la globalización económica requiere por fuerza un flujo de personas, de migrantes, y entonces hay que desenmascarar la hipocresía de aquellos *expertos* y líderes políticos que por un lado promueven el flujo de los capitales y por otro quieren ignorar o rechazar la otra cara de este fenómeno, es decir, el flujo de las personas.

Los estudiosos de la migración se han dedicado a estudiar sus causas, dinámicas y consecuencias, y nunca dejan

⁵ Castles, Stephen “Migration and community formation under conditions of globalization”, en *International Migration Review*, vol.36, núm.4, 2002, p.1146.

de evidenciar la complejidad de la movilidad humana. A este propósito, Jorge Durand y Douglas Massey observan:

[...] se puede concluir que una explicación teórica satisfactoria de la migración internacional tiene que contener al menos cuatro elementos: a) un tratamiento de las fuerzas estructurales que promueven la emigración desde los países en desarrollo; b) una caracterización de las fuerzas estructurales que atraen migrantes hacia las naciones desarrolladas; c) tomar en cuenta las motivaciones, objetivos y aspiraciones de quienes responden a estas fuerzas estructurales, y d) considerar las estructuras sociales, económicas y culturales que surgen para conectar las áreas de origen y destino de la migración. Cualquier explicación teórica que se apoye en uno solo de estos elementos necesariamente será incompleta y engañosa, y proporcionará bases equivocadas para la comprensión de la migración internacional y las políticas de desarrollo que la acojan.⁶

Gracias a estos estudiosos también se puede evitar el “doce-tismo de la realidad” migratoria, es decir, en sus palabras, explicaciones de la movilidad humanas que, simplificando unilateralmente este fenómeno, se vuelven incompletas y engañosas y que justo por eso no pueden servir como una base sólida para una política migratoria humana y justa.

⁶ Durand, Jorge y Douglas S. Massey. *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2003, p.39.

A los elementos subrayados por Durand y Massey, hay que añadir otras perspectivas desde las cuales se analiza el fenómeno migratorio, que en los últimos tiempos han recibido mucha atención por parte de los estudiosos de las migraciones, como la cuestión del género,⁷ el camino de las segundas generaciones⁸ y el papel de la religión en la experiencia migratoria.⁹

A propósito de este último enfoque, es importante subrayar cómo las ciencias sociales, que con la teoría de la

⁷ Véanse Hondagneu-Sotelo, Pierrette (ed.). *Gender and U.S. immigration. Contemporary trends*, University of California Press, Berkeley, 2003; Espiritu, Yen Le. *Home bound. Filipino American lives across cultures, communities, and countries*, University of California, Berkeley, 2003, pp. 157–204, y Vega Briones, Germán. “La migración mexicana a Estados Unidos desde una perspectiva de género”, en *Migraciones Internacionales*, vol.1, núm.2, 2002, pp. 179–192.

⁸ Véanse Portes, Alejandro y Rubén G. Rumbaut. *Immigrant America. A portrait*, University of California Press, Berkeley, 2006, pp. 244–284, y Rumbaut, Rubén G. y Alejandro Portes (eds.). *Ethnicities. Children of immigrants in America*, University of California Press, Berkeley, 2001.

⁹ Véanse Warner, R. Stephen. “Religion and new (post–1965) immigrants: some principles drawn from field research”, en *American Studies*, vol.41, núms.2–3, 2000, p.268; “Coming to America”, en *Christian Century*, febrero 10 2004, pp. 20–23; Durand, Jorge y Douglas Massey. *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, El Colegio de San Luis Potosí / CIESAS, Guadalajara, 2001; Hagan, Jacqueline y Helen Rose Ebaugh. “Calling upon the sacred: migrants’ use of religion in the migration process”, en *International Migration Review*, vol.37, núm.4, 2003, pp.1145–1162; Hagan, Jacqueline. “Faith for the journey: religions as a resource for migrants”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 3–19; Levitt, Peggy. “Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso”, en *Migración y Desarrollo*, núm.8, 2007, pp. 66–88, y Levitt, Peggy. *God needs no passport: how immigrants are changing the American religious landscape*, The New Press, Nueva York, 2007. En noviembre de 2008 será publicado también Hagan, Jacqueline. *Migration miracle: faith, hope, and meaning on the undocumented journey*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

secularización habían pronosticado la gradual desaparición de la religión en el ámbito público y su consecuente transformación en actividad y devoción privada, ahora redescubren y reconocen el significativo papel público y social de la religión en el contexto de las migraciones. No es mi intención ni competencia aquí dar cuenta de todo lo que está pasando en el campo de las ciencias sociales que estudian las migraciones, pero es fundamental reafirmar que una teología de las migraciones que quiere en verdad “hacerse cargo” de la realidad migratoria debe estar permanentemente a la escucha de las investigaciones de estas ciencias, que ayudan a comprender la complejidad de la movilidad humana.

Para terminar este apartado, y sin la presunción de ofrecer un cuadro completo del complejo fenómeno de las migraciones, quiero llamar la atención de los lectores hacia tres importantes elementos y dos clamores que surgen desde la realidad migratoria.

El primer elemento se refiere a la relación que a menudo se establece entre migraciones y pobreza. La pregunta sobre la causa principal de la migración por lo general se contesta así: las personas están migrando porque son pobres y no tienen otra opción que buscar un futuro mejor en países más ricos que ofrecen mayores y mejores oportunidades de trabajo. Esta respuesta es legítima, ya que una de las razones fundamentales de los movimientos migratorios es la desigualdad en términos de oportunidades económicas y derechos fundamentales de la persona. Mucha gente económicamente pobre vende todo lo que posee y hasta se *endroga* para poder migrar. Al mismo tiempo, hay que ver la otra cara de la relación entre migraciones y pobreza que los estudiosos de este fenómeno nos recuerdan.

Antes que todo, no es la falta de desarrollo económico lo que provoca la inmigración sino el mismo desarrollo económico que provoca el movimiento de las personas.¹⁰

En este caso, es suficiente considerar cómo la llegada en México de las maquiladoras, en especial en las regiones fronterizas, provocó la emigración de mucha gente desde el interior hacia la frontera norte del país. O cómo los mayores movimientos de trabajadores migrantes hacia Estados Unidos han coincidido con periodos de mayor dinamismo y fuerza de la economía de ese país. Además, la mayoría de los migrantes no viene de las naciones más pobres ni son los más económicamente pobres de sus países. Es decir, para poder emigrar se necesitan recursos económicos importantes para, por ejemplo, pagarse los viajes y los *guías* (o mejor dicho, los *polleros*), y la gente más pobre no puede emigrar justo porque no posee estos recursos. He escuchado a estudiosos de las migraciones que afirman que una de las preguntas básicas sobre este fenómeno en relación con la extensión del fenómeno de la pobreza en el mundo es: ¿por qué tan poca gente está emigrando? Y la respuesta se encuentra en la ambivalencia de la pobreza frente a las migraciones en cuanto puede motivarla o, por falta de recursos, trasformarla en un sueño imposible.

El segundo elemento significativo de las migraciones contemporáneas es lo que se ha ya definido como la *feminización* de la movilidad humana. Esta dimensión es

¹⁰ Massey, Douglas S; Jorge Durand y Nolan J. Malone. *Beyond smoke and mirrors. Mexican immigration in an era of economic integration*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 2002, p.144.

importante en tanto hoy más que nunca llama a analizar e interpretar la realidad migratoria también desde la perspectiva de las mujeres migrantes. Sus experiencias en trabajos mal retribuidos y sin beneficios ni protección social, como a menudo lo es el trabajo doméstico; la doble responsabilidad de trabajar fuera y dentro de la casa (tienen que cuidar a sus hijos y al hogar); el problema del machismo dentro y fuera de las paredes domésticas; el grave fenómeno de la violencia doméstica, una plaga que a menudo es ignorada; la experiencia de la maternidad lejos de los hijos, a quienes con frecuencia dejan en sus países de origen; los casos de mujeres que se quedan en su propio país para sacar adelante su familia, sin el apoyo de los hombres, que están ausentes porque son trabajadores migrantes: todos estos, y muchos más, son elementos importantes del análisis del fenómeno migratorio hoy, un análisis que no puede ser honrado con la realidad si no escucha las voces de las mujeres migrantes, que ya representan la mitad de los migrantes en el mundo.

El tercer elemento a subrayar es la creciente *politimización* de la cuestión migratoria. Las estadísticas dicen que en realidad solo 3% de la población mundial está emigrando, pero la atención y el ruido mediático, en su mayoría en tonos negativos, que se han armado alrededor del fenómeno migratorio son desproporcionados. Si en los países occidentales como Estados Unidos y los de la Unión Europea se tuviera que creer a todo lo que se lee y escucha en los medios de comunicación, entonces se estaría enfrentando una verdadera invasión, un *tsunami de bárbaros incivilizados* que están tratando de quitarnos lo que es nuestro: territorio, trabajo, identidad cultural y religiosa, etcétera.

Este es básicamente el discurso que llevan adelante académicos como Samuel Huntington, quien afirma que los inmigrantes, sobre todo los mexicanos en Estados Unidos, representan una amenaza no solo para la “seguridad nacional” (la integridad del territorio de la nación) sino también para la “seguridad de la sociedad” (la integridad de la identidad cultural de Estados Unidos).¹¹ Desafortunadamente, algunos movimientos políticos están instigando con mucho éxito el miedo que estos discursos provocan en la sociedad y en lugar de apaciguar y tranquilizar a la gente, echan *más gasolina al fuego* de este miedo, por claros intereses políticos. La cuestión no es desentenderse de este miedo que la llegada de personas *extranjer*as provoca naturalmente.

Las migraciones no son, y nunca han sido,¹² un fenómeno pacífico y neutral sino que causan, y siempre han causado, reacciones ambiguas, controversias, tensiones y conflictos que afectan de manera profunda la vida de la sociedad. La política tiene el deber de enfrentar estas problemáticas, pero la verdadera cuestión es cómo enfrentar adecuadamente el miedo y la inseguridad de la gente a partir de una correcta comprensión de las migraciones y de sanas políticas de convivencia e integración de los inmigrantes en la sociedad.

¹¹ Huntington, Samuel. *Who are we? The challenges to America's national identity*, Simon & Schuster, Nueva York, 2004, p.180.

¹² Dos recientes reconstrucciones históricas del imperio romano demuestran que la inmigración era considerada una problemática importante y difícil también en la antigüedad. Véanse la novela histórica de Vidal, César. *El fuego del cielo*, Martínez Roca, Madrid, 2007, y el ensayo histórico de Barbero, Alessandro. *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Laterza, Bari, 2006.

La reivindicación por parte de los mismos migrantes de su dignidad y derechos como seres humanos es uno de los clamores significativos que surgen de la realidad migratoria. Criminalizar a los migrantes se ha transformado en uno de los deportes políticos y sociales predilectos en todas las naciones, no solo en las occidentales. La identificación entre inmigración y criminalidad e inseguridad, una ecuación falsa e injusta, se ha vuelto un refrán muy común. Es suficiente escuchar los medios de comunicación para darse cuenta de esto: cuando se habla de seguridad de los ciudadanos, el discurso llega de manera inevitable al enemigo *número uno*, el *extranjero*, sin comprender que también los *peligrosos* extranjeros, y en especial los indocumentados, tienen que enfrentar la inseguridad y el miedo.¹³

En este contexto, los migrantes claman por su reconocimiento como seres humanos, por una comunidad que rechace la exclusión, la distinción discriminatoria entre “nosotros, los ciudadanos” y “ellos, los extranjeros” o, peor, los “migrantes ilegales”, como se dice en Estados Unidos, o los “extracomunitarios”, como se dice en Europa.

El otro clamor es el de las vidas quebrantadas de los migrantes, el de la muerte, el de la sangre de los migrantes que grita a Dios desde la tierra, como lo hizo la sangre de Abel (Gn 4,10). El punto es que para demasiada gente la

¹³ La antropóloga México-americana Olivia Ruiz Marrujo sugiere los paradigmas del migrante “como riesgo” (como amenaza para la sociedad) y migrante “a riesgo” (como víctima de una sociedad que no respeta su dignidad y derechos). Véase “La migración en la globalización de la sociedad de riesgo” [DE disponible en: http://www.sedos.org/site/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=45&dir=DESC&order=name&Itemid=37&limit=5&limitstart=5].

resolución de migrar se ha transformado en una decisión muy peligrosa, tanto que el riesgo de morir durante el camino o el cruce de la frontera es una posibilidad trágicamente real.

Asociaciones de voluntarios y activistas de derechos humanos de los migrantes calculan que desde 1994, año en el que empezó la Operación Guardián en la frontera entre México y California, que poco a poco se extendió a todo el confín entre Estados Unidos y México, casi 5,000 migrantes han muerto en el intento de cruzar la frontera (muchos todavía no identificados), sin contar aquellos que han desaparecido en el camino o en la misma frontera. En el caso de la frontera entre México y Guatemala y Belice, se habla también de casi 6,000 migrantes muertos, sin contar los asaltados y las mujeres violadas por las “maras”, ni los mutilados por los trenes cargueros a los que se suben para viajar en México.¹⁴ La realidad no es mejor en el otro lado del océano: se ha calculado que desde 1988 más que 12,000 migrantes han muerto en su camino hacia las fronteras de la Unión Europea, denominada la “fortaleza Europa”.¹⁵

¹⁴ Es prácticamente imposible conseguir estadísticas oficiales y precisas sobre los migrantes muertos en estas fronteras, ya que se trata de cruces en la clandestinidad, cruces irregulares. Por ello, nadie sabe con precisión cuántos migrantes salen y cuántos llegan. Los datos que se ofrecen aquí fueron tomados del editorial de Moreno Mena, José A. en *Revista Migrantes*, vol.14, núm.2, Casa del Migrante, Tijuana, abril-junio de 2008 [DE disponible en: <http://www.migrante.com.mx/Articulos.htm>. Véanse también DE disponible en: <http://www.nomoredeaths.org>, que proporciona datos sobre la frontera entre México y Arizona, y <http://www.stopgatekeeper.org>, que ofrece datos sobre toda la frontera, pero no ha sido actualizado en los últimos cuatro años].

¹⁵ [Para las estadísticas actualizadas, véase DE disponible en: <http://fortresseurope.blogspot.com/>].

No son solo números sino seres humanos, cada uno con su historia, sus familias, sus esperanzas de una vida mejor... Estos datos dan una idea de la dimensión trágica de la realidad migratoria y demuestran que afirmar que estos migrantes representan los “pueblos crucificados”¹⁶ y que para ellos el camino hacia la “tierra prometida” se transforma en un verdadero vía crucis¹⁷ no es una exageración retórica. Frente a estas vidas humanas que se han perdido en los desiertos, los ríos, las montañas, y los mares que forman las fronteras de las naciones, Dios nos plantea la pregunta fundamental: “¿Dónde está tu hermano?” (Gn 4,9a). La respuesta puede ser la de la indiferencia, de la falsa ignorancia, de la irresponsabilidad, la de Caín: “¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?” (Gn 4,9b). O puede ser la que el método de Ellacuría y Sobrino nos propone, un método que frente a los clamores de la realidad nos empuja a “cargar con ella”, tema del siguiente apartado.

CARGAR CON LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES

Este segundo momento del método nos recuerda que la inteligencia teológica tiene que asumir su responsabilidad frente a los clamores y desafíos de la realidad migratoria.

¹⁶ Sobre este tema, véase el ensayo de Campese, Gioacchino. “¿Cuántos más? The crucified peoples at the U.S.–Mexico border”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008 (véase al final la versión en español de este texto).

¹⁷ Red Casas del Migrante Scalabrini, “El clamor de los indocumentados” [DE disponible en: http://www.sedos.org/site/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=45&dir=DESC&order=name&Itemid=37&limit=5&limitstart=10].

La teología no puede tan solo decir “las migraciones no me corresponden”, cuando estas, hoy más que nunca, piden a gritos su atención y discernimiento. Este es el momento de preguntar si las ciencias teológicas han asumido en verdad su responsabilidad frente a la realidad migratoria. Dado que *responsabilidad* es el término clave de este proceso de *cargar con* la realidad migratoria, es importante aclarar qué se entiende por ella: primero, como toma de conciencia de que se debe responder a una realidad a la que, de una u otra manera, se pertenece y en la que se participa; segundo, como la capacidad de adquirir los instrumentos y medios para responder de manera adecuada a los desafíos de la realidad. En este sentido, “respons-abilidad” significa literalmente lograr la “habilidad de responder”.

Para empezar el análisis de cómo la ciencias teológicas han “cargado con” la realidad migratoria, hay que decir que los biblistas han propuesto reflexiones importantes y profundas sobre la migración en las Escrituras, y reconocer también que muchas de ellas han nacido como respuesta a las provocaciones que surgen de la pastoral migratoria. De hecho, los agentes pastorales que se enfrentan día a día con la realidad migratoria han pedido y piden la colaboración de los teólogos para profundizar los fundamentos bíblicos y teológicos de su tarea pastoral.¹⁸ Estos biblistas llevan a

¹⁸ Véanse, por ejemplo, Bentoglio, Gabriele. *“Mio padre era un arameo errante...” Temi di teologia biblica sulla mobilità umana*, Urbaniana University Press, Ciudad del Vaticano, 2006; Cervantes Gabarrón, José. “‘Un inmigrante será para vosotros como el nativo’ (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas”, en Zamora, José Antonio (coord.), *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Verbo Divino, Estella, 2003, pp. 241–288; Bianchi, Enzo. “L'accoglienza dello straniero nella bibbia”, en *People on the Move*, núm.25, 1996, pp. 11–37; Spreafico, Ambrogio. “Lo straniero. Rilettura teologica

redescubrir la fundamental importancia que las migraciones han tenido en la experiencia de fe del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas, y cómo toda la Biblia, desde los movimientos de Abraham y sus descendientes hasta Jesús, que nace fuera de su pueblo de origen, conduce una vida itinerante (Lc 9,58), muere fuera de los muros de la ciudad (Hb 13,12) y llama a sus discípulos a salir para ir hacia todas las naciones (Mt 28,19), es el conjunto de historias de la comunidad creyente peregrina que se pone en camino hacia la tierra prometida, el Reino de Dios.

Al mismo tiempo, estos estudiosos advierten sobre los límites que tiene cada intento de búsqueda de los fundamentos bíblicos de cualquier posición teológica, proyecto pastoral o espiritualidad: los textos bíblicos deben ser respetados en su integridad y no pueden ser manipulados para leer anacronísticamente en ellos análisis y perspectivas actuales sobre el fenómeno migratorio.¹⁹ En otras pala-

a partire da alcuni testi veterotestamentari”, en *Euntes Docete*, núm.62, 2004, pp. 9–26; Houten, Christiana van. *The alien in Israelite law*, Sheffield Academia Press, Sheffield, 1991; Cardellini, Innocenzo (ed.), *Lo “straniero” nella bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, EDB, Bologna, 1996; Senior, Donald. “Beloved aliens and exiles”. New Testament perspectives on migration”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 20–34; Elliott, John H. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella, 1995; Ramírez Kidd, José E. “Inmigrantes en el Antiguo Testamento: realidad, problema y misterio”, en *Vida y Pensamiento*, núm.24, 2004, pp. 51–68; Wénin, André. “Israel, extranjero y emigrante. El tema de la inmigración en la Biblia”, en *Selecciones de Teología*, núm.35, 1996, pp. 247–256, y Bergant, Dianne. “Ruth: the migrant who saved the people”, en Campese, Gioacchino y Pietro Ciallella (eds.), *Migration, religious experience, and globalization*, Center for Migration Studies, Nueva York, 2003, pp. 49–61.

¹⁹ Bergant, Dianne. *Op. cit.*, p.49.

bras, la reflexión bíblica puede y debe orientar e inspirar la pastoral migratoria, pero no puede ofrecer recetas infalibles para los problemas que las migraciones presentan en este tiempo, una época muy diferente a la de los antepasados en la fe.

También el magisterio universal y local de la iglesia ha tratado con gran consideración y sensibilidad pastoral el tema de las migraciones. Desde la Constitución Apostólica *Exsul Familia* (1952), de Pío XII, definida como la *carta magna* de la pastoral migratoria, pasando por la Instrucción de la Congregación de los Obispos, *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969), y la Carta circular de la Pontificia Comisión de las Migraciones y el Turismo, *Iglesia y movilidad humana* (1978), hasta la más reciente Instrucción del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, *Erga Migrantes Caritas Christi* (2004), la iglesia católica ha estado elaborando, con una actitud de escucha a la realidad migratoria, las líneas maestras de la pastoral de las migraciones.²⁰

Asimismo, algunas iglesias locales, en especial las que viven de manera cotidiana la experiencia de las migraciones, han desarrollado su propio magisterio pastoral sobre esta

²⁰ Para un análisis del desarrollo del magisterio de la iglesia universal sobre las migraciones (aunque no incluye la *Erga Migrantes Caritas Christi*), véanse Elvey, Francis M. "Ministry in a World of Mobility", en *New Theology Review*, núm.7, 1994, pp. 47-71, y Tassello, Graziano G. "I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni", en *Studi Emigrazione*, vol.38, núm.143, 2001, pp. 629-654. Para una reflexión interdisciplinaria sobre *Erga Migrantes Caritas Christi*, véase Battistella, Graziano (coord.). *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga Migrantes Caritas Christi*, Urbaniana University Press, Ciudad del Vaticano, 2005.

cuestión. Se subraya aquí el esfuerzo de reflexión hecho por la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, que en los últimos años ha publicado diferentes documentos sobre la pastoral migratoria, entre los que destacan: *Acogiendo al forastero entre nosotros: unidad en la diversidad* (2000); *Asian and Pacific presence: harmony in faith* (2001), y *Juntos en el camino de la esperanza. Ya no somos extranjeros* (2003), elaborado en conjunto con la Conferencia Episcopal Mexicana.²¹ Además, esta Conferencia Episcopal ha estado promoviendo en Estados Unidos una campaña para una reforma migratoria justa y humana, lo que demuestra que la dimensión política y pública del compromiso con los migrantes representa para esta iglesia local un elemento fundamental de su pastoral migratoria.²²

Sobre todo en comparación con lo que se ha hecho en la iglesia católica estadounidense, se puede formular una crítica a la iglesia mexicana y en particular a su Conferencia Episcopal, que hasta la fecha ha elaborado solo un documento oficial sobre la migración, *Juntos en el camino de la esperanza*. Este documento es muy significativo en tanto resultado de la reflexión conjunta de dos iglesias particulares, la estadounidense y la mexicana, que reconocen que la pastoral migratoria no es un asunto solo local sino un fenómeno que al cruzar fronteras empuja también a las comunidades cristianas a hacerlo para sentirse una sola

²¹ Los textos en inglés y español de estos documentos se encuentran en la página de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos [DE disponible en: <http://www.usccb.org/mrs/pastoralstatements.shtml>].

²² Véase el interesante sitio bilingüe de esta campaña [DE disponible en: <http://www.justiceforimmigrants.org/es/>].

iglesia para y con los migrantes. La unidad y catolicidad de la iglesia con seguridad representan dos de los aspectos principales de este documento.

Sin embargo, a pesar de este importante esfuerzo pastoral de conjunto, la Conferencia Episcopal mexicana da la impresión de no haber “cargado con” el fenómeno migratorio en su territorio: su falta de iniciativa, en especial a nivel de reflexión pastoral y teológica, indica que no ha asumido por completo su responsabilidad frente a la contundente realidad migratoria de México.

La reflexión bíblica y el magisterio universal y local sobre las migraciones sin duda representan fuentes centrales para la elaboración de una teología de las migraciones, pero en ningún momento se deben confundir con una reflexión teológica desde las migraciones. Las reflexiones bíblicas y magisteriales mantienen características propias y, justo por eso, no se pueden considerar ejemplos de una teología sistemática desde el fenómeno migratorio. De hecho, los primeros intentos de una teología de las migraciones caen en esta equivocación, pues a menudo reducen su reflexión teológica a un análisis de lo que la Biblia dice sobre el fenómeno de la movilidad humana.

Entre estos primeros intentos de reflexión teológica sobre las migraciones hay ensayos de teólogos italianos en Europa y teólogos latinos en Estados Unidos. Entre ellos destacan en particular una de las primeras, y desafortunadamente todavía pocas, reflexiones desde la perspectiva cristiana sobre la dramática realidad de los migrantes indocumentados, por parte del teólogo jesuita Allan Figueroa Deck, y lo que se puede definir como el primer intento de una teología sistemática de las migraciones, por el teólogo

scalabriniano Giacomo Danesi.²³ Este último ensayo es interesante en tanto desarrolla las razones, los presupuestos y un método para una teología de las migraciones, método que según Danesi debe empezar con un estudio científico y completo del fenómeno migratorio. El problema es que el mismo autor no sigue el método que propone y, al final, su largo artículo se transforma en una reflexión bíblico-teológica sobre el concepto de hermandad en relación con el extranjero.

Otra corriente que hubiera podido desarrollar una teología de las migraciones en América del Norte es el famoso *Sanctuary Movement*, un movimiento ecuménico e interreligioso que se extendió desde América Central hasta Canadá en los años ochenta para dar “santuario” a los refugiados de las guerras civiles centroamericanas, a quienes las autoridades estadounidenses les negaban el asilo político. Además de una dura confrontación con el gobierno de Estados Unidos, este movimiento también generó reflexiones teológicas que, desafortunadamente, se quedaron a los márgenes de la teología norteamericana.²⁴ Lo interesante

²³ Figueroa Deck, Allan. “A Christian perspective on the reality of illegal immigration”, en *Social Thought*, vol.4, núm.4, otoño, 1978, pp. 39–53; Danesi, Giacomo. “Per una teologia delle migrazioni”, en *Per una pastorale dei migranti: Contributi in occasione del 75° della morte di Mons. G.B. Scalabrini*, Direzione Generale dei Missionari Scalabriniani, Roma, 1980, pp. 75–128. Véanse también Lara-Braud, Jorge. “Reflexiones teológicas sobre la migración”, en *Apuntes*, vol.2, núm.1, 1982, pp. 3–7; López, H.L. “Toward a theology of migration”, en *Apuntes*, vol.2, núm.3, 1982, pp. 68–71, y “El divino migrante”, en *Apuntes*, vol.4, núm.1, 1984, pp. 14–19.

²⁴ Por ejemplo, González, Justo L. “Sanctuary: historical, legal, and biblical considerations”, en *Apuntes*, vol.5, núm.2, 1985, pp. 36–47, y Sobrino, Jon. “Sanctuary: a theological analysis”, en *Cross Currents*, vol.38, núm.2, 1988, pp. 164–172.

es que este movimiento está renaciendo bajo el nombre de “New Sanctuary Movement”, para hacer frente a la dramática situación de los 12’000,000 de inmigrantes indocumentados en este país.²⁵ Es posible y de esperar que esta nueva experiencia de “santuario” pueda producir, además de una pastoral migratoria más profética, una reflexión teológica más profunda de la realidad de la migración indocumentada.

Hablar de cómo las teologías latina y asiática en Estados Unidos han tratado la problemática migratoria requiere de un análisis detallado y extenso de estas dos recientes corrientes teológicas estadounidenses que no es posible en este ensayo. Lo que se puede decir es que por la misma composición de las comunidades latinas y asiáticas en Estados Unidos —ya que muchos de sus miembros son inmigrantes— estas teologías no han podido evitar discutir esta temática,²⁶ pero al mismo tiempo, y en particular entre los teólogos latinos, se observa cierta ambivalencia acerca de la inmigración, porque su esfuerzo mayor es luchar para que la sociedad estadounidense reconozca a los latinos como

²⁵ La página de este movimiento incluye también el boletín en español [DE disponible en: <http://www.newsanctuarymovement.org/>].

²⁶ Véanse, por ejemplo, Espín, Orlando O. “Immigration, territory, and globalization: theological reflections”, en *Journal of Hispanic / Latino Theology*, vol.7, núm.3, 2000, pp. 46–59; Machado, Daisy L. “The unnamed woman: justice, feminists, and the undocumented woman”, en Aquino, María Pilar; Daisy L. Machado y Jeanette Rodríguez (eds.), *A reader in Latina feminist theology: religion and justice*, University of Texas Press, Austin, 2002, pp. 161–176; Phan, Peter C. “Cultures, religions, and power: proclaiming Christ in the United States today”, en *Theological Studies*, núm.65, 2004, pp. 714–740 (del mismo autor, véase también el artículo mencionado en la nota 4 de este capítulo), y Tan, Jonathan Y. *Introducing Asian American theologies*, Orbis Books, Maryknoll, 2008.

miembros efectivos y no como ciudadanos de segunda clase. Por este motivo, la teología latina ha tratado de evitar la ecuación latinos = inmigrantes, dado que esta identificación, común en Estados Unidos, promueve la marginación de las comunidades latinas en ese país. Al mismo tiempo, este temor a ser siempre, de una o de otra manera, identificados como inmigrantes no ha permitido el desarrollo de una seria y sostenida reflexión teológica desde la realidad migratoria en la teología latina estadounidense.

Después de esta breve panorámica de cómo las ciencias teológicas han asumido su responsabilidad frente a la realidad migratoria, se puede concluir con lo afirmado en las premisas: es solo a principios de este siglo XXI, y en especial gracias a los congresos internacionales sobre este tema, que se ha planteado la necesidad de una teología sistemática sobre el fenómeno de la movilidad humana, una reflexión teológica que desarrolle una metodología efectiva y que esté arraigada en el conocimiento y experiencia de la realidad de los migrantes. Gracias a esta nueva sensibilidad frente a este fenómeno, existe hoy un mayor número de teólogos que quieren “cargar con” la realidad de las migraciones.²⁷

²⁷ A la importante bibliografía sobre la teología de las migraciones presentada en las premisas, fruto de los diferentes congresos que sobre este tema se han celebrado alrededor del mundo, hay que añadir otros ensayos como: Bedford, Nancy. “To speak of God from more than one place. Theological reflections from the experience of migration”, en Petrella, Iván (ed.), *Latin American liberation theology: the next generation*, Orbis, Maryknoll, 2005, pp. 95–118; Campese, Gioacchino. “Beyond ethnic and national imagination. Toward a Catholic theology of U.S. immigration”, en Hondagneu-Sotelo, Pierrette (ed.), *Religion and social justice for immigrants*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2007, pp. 175–190; Graziano Tassello, Giovanni. “Migrantes: identità dinamica e pastorale ordinaria”, en *Rassegna di Teologia*, núm.48, 2007, pp. 766–775; Cruz, G.T. “Between identity and security: theologi-

Se llega así a dos de las tareas primarias de una teología que “carga con” la realidad migratoria. Con la primera tarea se regresa al segundo sentido que se relacionó al inicio de este apartado al término “responsabilidad, es decir, adquirir la habilidad de responder a los desafíos que surgen de la realidad migratoria. Aquí se entra, aunque sea brevemente, en el tema fundamental de la formación en la iglesia sobre el tema de las migraciones. Aunque la iglesia universal y algunas iglesias locales hayan hecho llamados importantes en este sentido, hay que admitir que son todavía pocas las escuelas de teología y los institutos de formación religiosa para clérigos y laicos que ofrecen una formación adecuada acerca de las migraciones; los cursos de teología de las migraciones y pastoral migratoria son casi inexistentes en muchos de los seminarios y programas de formación.

El punto es que sin una preparación adecuada y profundizada sobre este fenómeno, va a ser imposible dar respuestas a las problemáticas que surgen de él. En este sentido, asumir la propia responsabilidad frente a la realidad migratoria quiere decir tomar una opción clara y firme por una formación que provea los medios para enfrentar los desafíos que las migraciones presentan.

La segunda tarea es reconocer la existencia de los migrantes, en especial aquellos que son más vulnerables y permanecen a los márgenes de la sociedad, a menudo como

cal implications of migration in the context of globalization”, en *Theological Studies*, núm.69, 2008, pp. 357–375; Flaquer García, Jaume. *Vidas itinerantes. Apuntes para una teología interreligiosa de la migración*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2007 [DE disponible en: <http://www.fespinal.com/html/cast/cijliliscast.php>].

seres invisibles, a pesar de su presencia activa en la sociedad como campesinos, domesticas, obreros, etc; dar un nombre a las víctimas de los flujos migratorios que con frecuencia y de manera injusta son consideradas criminales e invasoras. Es interesante notar la ambigüedad que existe alrededor de estos migrantes, sobre todo los indocumentados, porque su presencia en la sociedad permanece invisible hasta cuando no se habla de los problemas de la frontera, de la seguridad o de la criminalidad, como el narcotráfico o las pandillas.

En ese momento empieza un mecanismo que al no poder distinguir entre bueno y malo, junta a todos los migrantes bajo las etiquetas de “clandestinos”, “ilegales” y “criminales”. Con respecto a esta situación, Susan Bibler Coutin habla de los espacios de “no-existencia” en donde viven los inmigrantes indocumentados: la no-existencia laboral, ya que no tienen permisos formales para trabajar; la no-existencia en términos legales; la no-existencia en términos de identidad, ya que muchos trabajan con nombres y documentos falsos.²⁸ A esto hay que añadir la no-existencia en el momento de su muerte, ya que muchos de los que mueren en las fronteras no han sido identificados. Jon Sobrino, en su reflexión sobre las víctimas del tercer mundo, ayuda a aclarar este punto: el teólogo salvadoreño observa que mientras las víctimas del 11 de septiembre de 2001, las víctimas *importantes* de las torres gemelas de Nueva York y del Pentágono de Washington, tienen un nombre, una amplia cobertura por parte de los

²⁸ Bibler Coutin, Susan. *Legalizing Moves. Salvadoran Immigrants' Struggle for U.S. Residency*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000, pp. 27–47.

medios de comunicación y grandes celebraciones en sus aniversarios, las víctimas *pobres* de Afganistán, de Irak, de las guerras africanas y de las guerras civiles en América Latina no tienen nombre.

Frente a esta falta de justicia y reconocimiento, una de las tareas primarias de la teología es justo dar nombre a estas personas *invisibles e insignificantes*, es decir, con las palabras de Sobrino, salvar a estos hijos de Dios de la no-existencia.²⁹ Sobrino dice: “En este contexto, poner nombre es hacer que las cosas lleguen a ser reales, llamarlas a la existencia, como nos advierte el Génesis”.³⁰ A partir de estas fundamentales intuiciones de Bibler Coutin y de Sobrino se afirma que “cargar con la realidad” de los migrantes quiere decir que la teología se compromete a que estos seres humanos lleguen a ser reales, a ponerles un nombre a estos hombres que hacen los trabajos más humildes y menos remunerados, a salvarlos de la prisión de la no-existencia en la que las sociedades a menudo los dejan. Esta responsabilidad que toma la inteligencia teológica representa un compromiso hacia la transformación de la realidad migratoria, que será el tema principal del siguiente apartado.

ENCARGARSE DE LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES

La teología, dice Ellacuría, no ha cumplido con su tarea hasta que no se “encarga de la realidad”, es decir, se compromete a transformar la realidad en la dirección que Jesús nos enseñó

²⁹ Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos-proféticos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 51–53.

³⁰ *Ibidem*, p.52.

con sus palabras y con su misma vida, la dirección del Reino de Dios. Es esencial en este punto de la reflexión sobre la teología desde la realidad de las migraciones, subrayar la relación íntima que existe entre estos primeros momentos de la metodología sugerida por Ellacuría. La transformación de la que se hablará en este apartado —tercer momento del método— no puede ocurrir sin el primer y el segundo momentos: sin un conocimiento integral de la compleja realidad migratoria; sin haber madurado una conciencia responsable frente a la misma realidad, y sin una formación que permita dar respuestas puntuales a los desafíos que surgen desde el fenómeno de las migraciones.

La transformación de la realidad migratoria será analizada en cuatro dimensiones: la transformación de la manera de interpretar las migraciones o de la imaginación *migratoria*; la transformación de la teología a partir de la realidad de las migraciones; la transformación de la iglesia a partir del fenómeno migratorio, y los migrantes como protagonistas de la transformación de la realidad migratoria.

No es posible una transformación de la realidad migratoria si no cambia la manera de leer este fenómeno, y no va a cambiar si no ocurre un proceso de curación de la imaginación. Se ha hablado de cómo a menudo los migrantes son criminalizados o considerados *invasores*. En otras palabras, la migración es considerada y enfrentada más como un problema que como un recurso. ¡Y qué problema! Un editorial del *New York Times* del 9 de agosto de 2007, intitulado “The misery strategy” (“La estrategia de la miseria”), observa cómo los líderes políticos de Estados Unidos piensan las reformas migratorias que este país necesita como si fueran estrategias de “pest control” (“control de plagas”):

los migrantes son la “plaga” que hay que controlar —como si fueran ratas, un término que ya ha sido literalmente empleado para referirse a los migrantes por un político italiano de la Lega Nord— si no se quiere llevar el país a su ruina.

Desafortunadamente, esta manera de interpretar la migración y los migrantes no pertenece solo a los políticos sino también a buena parte de la opinión pública. Esta manera de interpretar hace evidente el hecho de que nuestra imaginación está enferma de prejuicios que nos llevan a radicalizar nuestros juicios sobre personas de diferentes nacionalidades o religiones: “los mexicanos en Estados Unidos son todos ilegales”, “los hijos de los inmigrantes son todos pandilleros” o “los musulmanes son todos terroristas”, etc. Una de las enfermedades más graves de nuestra imaginación es el nacionalismo que se transforma en etnocentrismo, en actitud de superioridad, en especial en los países *civilizados* occidentales en relación con los países *incivilizados* del tercer mundo. La historia de las migraciones ofrece una infinidad de ejemplos de naciones que no aceptan migrantes provenientes de lo que se considera el tercer mundo, porque son “incivilizados, inmorales, sucios”.³¹

³¹ No es superfluo recordar que muchos de los inmigrantes que llegaron a Estados Unidos en los siglos XIX y XX de países que ahora se encuentran en la categoría de las naciones desarrolladas e industrializadas, como Irlanda e Italia, eran considerados por la opinión pública como gente de raza inferior (“negros”), criminales, personas sin educación y valores familiares, etc. Es interesante también observar que una de las características principales de estos migrantes que aumentaba la sospecha y la discriminación por parte de la población estadounidense era su religión católica. Sobre esta cuestión, véanse Ignatiev, Noel. *How the Irish became white*, Routledge, Nueva York, 1995; Guglielmo, Jennifer y Salvatore Salerno (eds.). *Are Italians white? How race*

Según Dana Wilbanks, el nacionalismo posee dos dinámicas destructivas relacionadas entre sí: la primera es el mito de la unidad cultural de la nación, cuando en realidad no existe, ya que naciones como México y Estados Unidos son, aunque a veces se quiera negar, países multiculturales ya desde su origen; la segunda, la consecuente diferenciación y exclusión de los que son diferentes, sobre todo si existen fronteras nacionales que separan de ellos.³² Es justo este nacionalismo el que llena la imaginación de *fronteras*³³ y la limita hasta trasformarla en una “imaginación política nacional” que, como afirma Linda Bosniak, no permite, ni siquiera a los ciudadanos más progresistas, incluir los intereses y necesidades de los inmigrantes indocumentados en el debate político de Estados Unidos. En otras palabras, esta imaginación llega hasta donde llegan las fronteras nacionales y en consecuencia excluye a todas aquellas personas que no pertenecen a la comunidad nacional, los inmigrantes.³⁴

¿Cómo empezar el proceso para sanar esta “imaginación política nacional” que no permite una lectura positiva del fenómeno migratorio? Tal vez no existe una respuesta

is made in America, Routledge, Nueva York, 2003, y Dolan, Jay P. *In search of American Catholicism. A history of religion and culture in tension*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 56–57.

³² Wilbanks, Dana. “Nationalism and international migration”, en Stone, Ronald H. y Robert L. Stivers (eds.), *Resistance and theological ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2004, pp. 89–90.

³³ Chang, Robert S. “A meditation on borders”, en Perea, Juan F. (ed.), *Immigrants out! The new nativism and the anti-immigrant impulse in the United States*, New York University Press, Nueva York, 1997, p.251.

³⁴ Bosniak, Linda S. “Opposing Prop. 187: undocumented immigrants and the national imagination”, en *Connecticut Law Review*, vol.28, núm.3, 1996, pp. 555–619.

categoría a un reto de tal magnitud, pero las palabras de Sobrino pueden servir como un buen punto de partida:

Cuando un periodista le preguntó a Monseñor Romero, poco antes de su asesinato, qué deberían hacer otros países para ayudar a El Salvador, Monseñor enumeró varias cosas, pero al final enunció el presupuesto de todo ello: “que no olviden que somos hombres, seres humanos”. Este sigue siendo el problema y el reto fundamental. Dicho en lenguaje sencillo: el asunto está en empezar a comprendernos como familia humana. Dicho en lenguaje cristiano: el asunto está en que podamos rezar con verdad el “Padre nuestro”.³⁵

Limitándose por el momento al lenguaje humano, se puede afirmar que la curación de la imaginación política, y la transformación de la manera de interpretar las migraciones, empieza con la comprensión de la unidad fundamental de los seres humanos, con la percepción de que todos, hombres y mujeres, formamos una sola familia humana en la diversidad, pero también en la igualdad de dignidad, derechos y deberes.

Es nuevamente a partir de la aserción de Sobrino que se quiere reflexionar sobre la segunda dimensión del “encargarse de la realidad” migratoria: la transformación de la teología. Aunque por todo el mundo cristiano se reze el Padre Nuestro, la honesta verdad es que estamos

³⁵ Sobrino, Jon. *El principio—misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992, p.132.

lejos de considerarnos todos hijos e hijas del mismo Dios. El nacionalismo y sus derivados no contaminan solo la “imaginación política” sino también, y desgraciadamente, la “imaginación teológica”. Sin reconocer este *pecado*, va a ser imposible el proceso de transformación de la teología frente a la realidad migratoria.

Daisy Machado observa que en Estados Unidos ni siquiera las teologías más progresistas, como las feministas, han tratado la problemática migratoria ni, en consecuencia, la dramática situación de las inmigrantes indocumentadas, porque su imaginación ha sido limitada por las fronteras nacionales.³⁶ Quien no se encuentra oficialmente dentro del perímetro delimitado por estas fronteras nacionales está automática e instintivamente excluido del discurso teológico. Por tanto, la imaginación teológica necesita ser sanada por el universalismo cristiano que nos empuja a rezar el “Padre nuestro” con el compromiso de convivir como hermanos y hermanas y por los valores evangélicos de la solidaridad, la compasión, la opción por los más vulnerables.

La imaginación *nacional* de la teología necesita, en otras palabras, ser transformada en una imaginación *católica*.³⁷ La teología en la era de la globalización y de las migraciones necesita redescubrir el tema fundamental de la catolicidad o, como afirma Robert Schreiter, una “nueva catolicidad”.³⁸ Sin la pretensión de ofrecer un cuadro

³⁶ Machado, Daisy L. *Op. cit.*, p.173.

³⁷ He escrito sobre este tema en Campese, Gioacchino. “Beyond ethnic and national imagination...”, *op. cit.*, pp. 186–188.

³⁸ Schreiter, Robert J. *The new catholicity. Theology between the global and the local*, Orbis Books, Maryknoll, 1997, en especial pp. 127–133. La lectura de la catolicidad propuesta por Schreiter ha influenciado de manera significativa mi comprensión de este concepto.

completo de la discusión sobre la catolicidad, se van a esbozar algunas de las características esenciales de este concepto. Antes que todo, no se entiende la catolicidad en un sentido apologético, es decir como nombre y propiedad exclusiva de la iglesia católico-romana, en contraste con las otras denominaciones cristianas. Tampoco se debe entender solo en términos de expansión y extensión geográfica, una idea que se expresa con la frase: la iglesia es católica porque está en todo el mundo.

Para comprender correctamente la catolicidad hay que regresar a su sentido literal: “según el todo” o “según todos los aspectos”. En este sentido, se refiere a la totalidad o el conjunto de elementos que constituye una cierta realidad, al punto que sin uno de estos elementos ya no se puede hablar de catolicidad. Cuando se aplica este concepto a la teología emergen tres puntos. El primero es que la catolicidad para la fe cristiana tiene raíces radicalmente teológicas en tanto Dios, el Dios de Israel, el Dios cristiano, es el Dios de todos los pueblos, todas las naciones y todas las culturas. En otras palabras, la catolicidad se aplica antes que todo a Dios mismo. Con respecto a esto, Anselm Min observa: “Un dios en el cual solo un grupo particular se puede reconocer excluyendo así a otros grupos es solo un dios tribal, no el Dios cristiano; y un discurso sobre este dios es un discurso tribal, no una teología cristiana”.³⁹

El segundo es que la catolicidad representa una calidad fundamental del discurso teológico, en tanto reconoce que

³⁹ Min, Anselm. *The solidarity of others in a divided world: a postmodern theology after postmodernism*, T&T Clark International, Nueva York, 2004, p.138.

cualquier cultura tiene igual derecho y deber de expresar el misterio del Dios cristiano. Esta expresión se tiene que considerar como elemento integral de la plenitud de fe cristiana que ha sido transmitida por los apóstoles y que tenemos el deber de cultivar y transmitir a las siguientes generaciones de creyentes.

Tercero, emerge la catolicidad como “comunicación e intercambio”, en términos de Schreiter, entre las diferentes culturas dentro de la iglesia y con las diferentes religiones fuera de ella, y así se redescubre una teología católica que se enriquece con el diálogo intercultural e interreligioso. Esta transformación teológica en sentido católico es esencial para poder desarrollar un discurso teológico a partir de la realidad migratoria, un discurso que por su misma naturaleza rompe con las estrechas fronteras de la imaginación nacional que excluye a los migrantes.

La tercera dimensión del “encargarse de la realidad” migratoria es la transformación de la iglesia. Ya se mencionaron los documentos de la iglesia universal y de las iglesias locales sobre las migraciones, y se subrayó la importancia de estas iniciativas que ofrecen una dirección a la pastoral migratoria de las comunidades cristianas. Ahora hay que preguntarse: ¿qué difusión han tenido estos documentos en las parroquias? ¿qué piensan los feligreses de los inmigrantes? ¿cuántas veces se habla de los inmigrantes y de las migraciones en las liturgias dominicales? Estas preguntas plantean el problema de la “imaginación nacional” también en las comunidades cristianas locales.

El nacionalismo es un problema dentro de nuestras iglesias y en medio de nuestros feligreses. Wilbanks afirma que aunque las iglesias sean por su propia naturaleza comu-

nidades trasnacionales, han sido muchas veces aprisionadas por las comunidades nacionales y justo por eso hay que recuperar y promover de manera continua el carácter global del cristianismo como un correctivo importante contra la exclusión causada por los nacionalismos.⁴⁰ La afirmación de Wilbanks nos regresa a una de las notas tradicionales de la iglesia, la que se profesa todas las semanas en el Credo junto a la unidad, la santidad y la apostolicidad: la catolicidad. Hay que redescubrir, profundizar y promover esta calidad fundamental de la iglesia, pero no como algo ya definitivamente adquirido sino como algo que hay que alcanzar; un don que es al mismo tiempo una tarea y, sobre todo, un camino hacia la plenitud de la fe en un Dios de toda la humanidad. Orlando Espín propone una preciosa descripción de la catolicidad de la iglesia:

La iglesia es católica porque sus puertas están abiertas a todos los seres humanos y a todos los grupos humanos, sin distinción ni barreras. La iglesia es católica porque rechaza la idea que una cultura humana es superior a las demás, y que una cultura humana es mejor que las demás como testigo y expresión del evangelio cristiano.⁴¹

La fundamental importancia de esta nota ha sido subrayada también por Juan Pablo II:

⁴⁰ Wilbanks, Dana. *Op. cit.*, p.94.

⁴¹ Espín, Orlando O. "Immigration, territory and globalization...", *op. cit.*, p.55.

La catolicidad no se manifiesta solamente en la comunión fraterna de los bautizados, sino también en la hospitalidad brindada al extranjero, cualquiera que sea su pertenencia religiosa, en el rechazo de toda exclusión o discriminación racial, y en el reconocimiento de la dignidad personal de cada uno, con el consiguiente compromiso de promover sus derechos inalienables.⁴²

Es significativo notar cómo Juan Pablo II proponga una comprensión de catolicidad que va más allá de las fronteras institucionales de la misma iglesia católico-romana, una visión de este concepto centrada en la hospitalidad, el reconocimiento y el compromiso para la dignidad y los derechos de todas las personas humanas, sin distinción ni discriminación.

Una iglesia en verdad católica ubica la acogida y la hospitalidad en el centro de su vida y acción pastoral, porque reconoce que estas no son actividades secundarias que pertenecen solo a la esfera organizativa de la comunidad cristiana. Al contrario, la iglesia es acogedora porque ésta es su experiencia originaria: se constituye y existe en el acto de acogida de un Dios misericordioso.⁴³ En una iglesia en verdad católica emerge también la conciencia de

⁴² Juan Pablo II. *Mensaje para la Jornada Mundial de las Migraciones de 1999*, núm.6 [DE disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_22021999_world-migration-day-1999_sp.html].

⁴³ Ruggieri, Giuseppe. *Cristianesimo, chiesa e vangelo*, Mulino, Bologna, 2002, pp. 269–270.

una comunidad que está en camino, con una humanidad en camino; la conciencia de una iglesia peregrina, que al fin y al cabo está formada por “migrantes que acogen a otros migrantes”.⁴⁴ En esta iglesia, las relaciones humanas son fundamentales: no existe solo para estar al servicio de la humanidad, para “hacer algo para”, sino también para acompañar a la humanidad peregrina en su camino hacia el Reino de Dios, para “ser con”. Una iglesia que se encarga de la realidad migratoria pone el “ser con” los migrantes al centro de su acción pastoral y reflexión teológica en el seguimiento de Jesús, el Emmanuel, el Dios “con” nosotros (Mt 1,23).

Cuarto, una teología que se encarga de la realidad migratoria se pone también en el plan de transformar la misma realidad migratoria promoviendo acciones a favor de los migrantes. Como ya se mencionó, las comunidades cristianas han promovido iniciativas como el “New Sanctuary Movement” y la reforma de las leyes migratorias en Estados Unidos. Además, varios grupos de agentes pastorales y activistas cristianos han empezado diferentes actividades de concientización y promoción de los derechos humanos de los migrantes en las fronteras norte y sur de México, en especial como respuesta a la muerte de miles de migrantes.⁴⁵ Todas

⁴⁴ Pohl, Christine D. “Biblical issues in mission and migration”, en *Missiology*, vol.31, núm.1, 2003, p.5.

⁴⁵ Estas actividades también han llamado la atención de los estudiosos de la migración: véanse, por ejemplo, Hondagneu-Sotelo, Pierrette (ed.), *Religion and social justice for immigrants*, op. cit, y el más reciente, *God's heart has no borders: how religious activists are working for immigrant rights*, University of California Press, Berkeley, 2008.

estas actividades se llevan adelante en un espíritu de diálogo, colaboración y participación ecuménica e interreligiosa. Sin embargo, más importante que la existencia de movimientos y personas que luchan para la dignidad y derechos de los migrantes es darse cuenta y reconocer que los mismos migrantes se han transformado en sujetos de su propia historia, en protagonistas de la transformación de la situación en la que viven.

En otras palabras, son los mismos migrantes quienes “se encargan” de la realidad migratoria. No me refiero solo a que con su mera presencia en nuestras sociedades y comunidades de fe ellos nos retan a redescubrir esta dimensión fundamental de la que tanto se ha discutido en este apartado, la catolicidad, por lo cual Graziano Tassello llega a llamar los migrantes “profetas de la catolicidad”.⁴⁶ Me refiero, sobre todo, al hecho de que los migrantes no son solo un objeto pasivo de la asistencia y solidaridad de ciertas asociaciones y personas sino que se comprometen directa y personalmente, toman el riesgo de perder su trabajo o de ser deportados para participar en esta lucha para la transformación de la sociedad en la que viven, una sociedad que a menudo los desprecia, los hace invisibles y, cuando las cosas andan mal, los escoge como chivos expiatorios.

El compromiso de los migrantes para la transformación de la realidad de las migraciones se ha manifestado

⁴⁶ Tassello, Graziano G. “Los migrantes: profetas de la catolicidad”, en *Spiritus*, vol.42, núm.2, 2001, pp. 113–124.

⁴⁷ Esta iniciativa tuvo lugar en 2003 con la participación de miles de activistas y, sobre todo, migrantes, quienes salieron de sus ciudades en autobuses para reunirse en Washington y Nueva York, donde pidieron una reforma migratoria más justa y humana. [Para más datos sobre este evento, véase DE disponible

en especial en la “Immigrant Workers Freedom Ride”, las caravanas por la libertad de los trabajadores inmigrantes⁴⁷ y las más recientes movilizaciones masivas de la primavera de 2006 en Estados Unidos. Estos últimos acontecimientos tienen su *detonador* en la aprobación a principios de 2006 por la Cámara de los diputados de Estados Unidos de una propuesta de ley —la famosa HR 4437, patrocinada por el diputado republicano James Sensenbrenner, de Wisconsin— que entre otras cosas consideraba criminales no solo a los inmigrantes indocumentados sino también a cualquier persona que de una u otra manera los hubieran asistido. Es claro que esta propuesta de ley no quería castigar solo a los inmigrantes sin papeles sino a todas las asociaciones de derechos humanos y religiosas, y a cualquier persona que ayudara a los indocumentados en Estados Unidos. Todo esto provocó la pronta reacción de la sociedad civil, de las iglesias, de los sindicatos y, como es natural, de los mismos migrantes.

El papel que ha jugado la iglesia católica estadounidense en estos acontecimientos ha sido fundamental: desde el principio, el cardenal Roger Mahony, arzobispo de Los Ángeles, envió una carta al presidente George W. Bush para protestar contra la aprobación de esta propuesta de ley; el Miércoles de Ceniza de la Cuaresma de 2006, el mismo cardenal Mahony no solo invitó a sus fieles a rezar,

en: <http://www.immigrantworkersfreedomride.com/>]. Para una reflexión teológica al respecto, véase Campese, Gioacchino “Behold the beauty of the Lord’. The journey toward dignity and freedom of undocumented immigrants in the USA”, en Fonet-Betancourt, Raúl (ed.), *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos*, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Aquisgrán, 2004, pp. 133–150.

reflexionar y hacer penitencia para una reforma migratoria más humana en ese país sino que declaró también que si la HR 4437 fuera aprobada como ley federal él iba a exhortar a sus fieles y al clero a la desobediencia civil. Los medios de comunicación estadounidenses percibieron esta tensión y, entre otros, hubo dos artículos que reportaron felizmente la toma de posición de la iglesia católica acerca de este problema: un editorial del *New York Times* del 3 de marzo de 2006 que, mencionando las palabras y acción del cardenal Mahony, llevaba un título muy significativo: “El evangelio contra la HR 4437”, y un artículo de él mismo, publicado el 23 de marzo de 2006 en el *International Herald Tribune*, con un título igualmente importante: “Existe una ley más trascendente: acoger al extranjero”.

Esta movilización tuvo una importancia especial por lo menos por tres motivos. Primero, el número de participantes: se calcula que alrededor de 3'500,000 a 5'000,000 de personas marcharon de manera pacífica —no se reportó ningún tipo de choque o enfrentamiento durante las marchas— en las ciudades más importantes de todos el país. Segundo, la rara unión que se logró conseguir entre las diferentes asociaciones y personas, los inmigrantes y los ciudadanos que participaron en estas marchas: grupos de la sociedad civil, cristianos, de otras religiones, de diferentes etnias, se reunieron para manifestarse en contra de una propuesta de ley inhumana. Tercero, fue una movilización sin precedentes históricos, que sin duda tiene sus orígenes en las movilizaciones por los derechos civiles de los negros estadounidenses en los años sesenta, pero en términos de cantidad y diversidad de personas y asociaciones las supera abundantemente.

Además, estas movilizaciones hicieron comprender a la opinión pública estadounidense la fuerza y magnitud de la presencia de los inmigrantes en esta nación. Se espera solo que el entusiasmo y el valor que estas marchas infundieron a la transformación de la realidad migratoria en Estados Unidos no se apague tan fácilmente.⁴⁸

Para concluir, se debe destacar otra manera en la que los migrantes y sus hijos se están volviendo protagonistas de un cambio esperanzador y fundamental en el contexto de las migraciones, con una referencia a uno de los principios pastorales que los obispos estadounidenses han propuesto en su más reciente documento sobre la pastoral hispana:

Formar a líderes laicos como gente-puente para la Iglesia culturalmente diversa de hoy [es decir, agentes pastorales que tengan] una apertura a recibir gustosos a personas de diferentes culturas, flexibi-

⁴⁸ Para más información y reflexiones sobre la movilización de los migrantes durante la primavera de 2006, véanse Chacón, Óscar A. "La voz de los actores. Movilizaciones masivas de inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos", en *Migración y Desarrollo*, núm.6, 2006, pp. 151-159; Cano, Gustavo. "Movilización política de los inmigrantes mexicanos", en *Migración y Desarrollo*, núm.6, 2006, pp. 160-184; Rocha Romero, David. "Las marchas de inmigrantes irrumpen el escenario", en *Migración y Desarrollo*, núm.6, 2006, pp. 185-195; Durand, Jorge. "Otra vez en primavera. Los inmigrantes salen a las calles", en *Migración y Desarrollo*, núm.8, 2007, pp. 108-122. [Esta revista se puede consultar en DE disponible en: <http://www.migracionydesarrollo.org/>]. Véase también Bada, Xóchitl; Jonathan Fox y Andrew Selee (coords.), *Al fin visibles: la presencia cívica de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, 2006 [DE disponible en: <http://www.wilsoncenter.org/news/docs/AI%20Fin%20Visibles.pdf>].

lidad para trabajar y caminar con ellas, y un buen entendimiento de la Iglesia universal. También es necesario el compromiso para servir a todos los católicos.⁴⁹

Los migrantes y las segundas generaciones que, como se ha mencionado, tienen la compleja experiencia de vivir entre y en dos culturas —“in-between” e “in-both”— son las personas mejor preparadas para ser “gente-puente”, con la capacidad de ir “in-beyond”, más allá de las dos culturas en y entre las cuales viven. Estos “migrantes-puentes” pueden crear una mayor comprensión entre ciudadanos e inmigrantes; pueden ayudar a evitar que las tensiones y conflictos que surgen por lo general en un contexto migratorio desemboquen en la discriminación y el racismo; pueden establecer con más facilidad lazos y relaciones humanas más fecundas y enriquecedoras entre gente de culturas y religiones diferentes; pueden enseñar con su propia existencia a encaminarse con esperanza hacia la unidad de la familia humana que el Dios de Jesucristo quiere, una unidad que no es, y tampoco puede ser, uniformidad sino armonía que respeta y goza de las diferencias. Y es justo en estos migrantes-puentes que se puede empezar a vislumbrar la presencia

⁴⁹ Secretariat for Hispanic Affairs. *Encuentro y misión: un marco pastoral renovado para el ministerio hispano*, núm.46, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, 2002 [DE disponible en: <http://www.usccb.org/hispanicaffairs/encuentromissionsp.shtml#1>].

de este mismo Dios en la realidad de las migraciones.

DEJARSE CARGAR POR LA REALIDAD DE LAS MIGRACIONES

El cuarto y último momento de la metodología sugerida por Ellacuría y Sobrino plantea una cuestión cardinal para el quehacer teológico: ¿dónde se puede encontrar a Dios en la realidad? ¿dónde se puede discernir y apreciar la presencia de Dios en la ambigua y compleja realidad de las migraciones? En este apartado final del ensayo se presentan tres ejemplos de cómo la gracia de Dios se manifiesta en la realidad migratoria, una gracia por la cual la iglesia, la sociedad civil y el mismo discurso teológico tienen que “dejarse cargar” para cumplir con sus propias tareas: en el caso de la iglesia, la de ser una comunidad de creyentes y discípulos de Jesucristo, que se vuelve testimonio viviente del Reino de Dios; en el caso de la sociedad civil, la de ser una comunidad humana, justa, acogedora e incluyente, y en el caso de la teología, la de ser un discurso apegado a la realidad y siempre atento y capaz de discernir en ella la presencia de un Dios que nos sorprende encarnándose en ella.

El primer ejemplo de la manifestación de la gracia de Dios en la realidad migratoria es aquel que se mencionó en el apartado anterior: los inmigrantes, y en especial las segundas generaciones, son las personas-puentes que nos indican el camino hacia una nueva manera de pensarnos o imaginarnos, como se ha dicho, como sociedad civil y comunidad cristiana. Esta es una manera de pensar que supera las contraposiciones entre las culturas, las etnias y las

religiones, porque deja de razonar en términos de “nosotros contra ellos” y empieza a entrar en el patrón “todos nosotros juntos”. En otras palabras, estas personas–puentes nos retan a rechazar los modelos de exclusión que existen en nuestra sociedad y, desafortunadamente, en nuestra iglesia, y al mismo tiempo nos invitan a abrazar una manera inclusiva de pensar e imaginarnos como familia humana en toda su diversidad.⁵⁰

En este contexto, las diferencias no se consideran como obstáculos sino como elementos enriquecedores que poco a poco, aun con dificultad, hay que asumir y asimilar. Dicho en términos más teológicos, los migrantes–puentes nos enseñan con mayor claridad el camino hacia el Reino de Dios, hacia “nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia” (2 P 3,13) que este mismo Dios nos ha prometido.

Estas personas–puentes nos infunden la esperanza necesaria para continuar en este camino que no es nada fácil, porque hay que enfrentar el pecado de la soberbia de quien se siente superior y mejor que los demás, de la discriminación racial, que desprecia la diversidad de la creación de Dios, y del individualismo o egoísmo humano, que desemboca en la falta de comunicación y relaciones humanas sanas. Además, los migrantes–puentes nos invitan a redescubrir el Dios que es uno en la diversidad, el Dios Trinidad, el Dios que es comunidad y comunión de Padre—o Madre, como afirmaba Juan Pablo I— Hijo y Espíritu

⁵⁰ Sobre este tema, véase el bello testimonio de Aguilera, Alejandro. “A journey of inclusion. Growing up as Hispanic/Latino in the U.S.”, en *New Theology Review*, vol.20, núm.4, 2007, pp. 33–41.

Santo, y que a partir de su propia naturaleza quiere que la humanidad sea unida en la diversidad (Jn 10,16).

El segundo ejemplo de la gracia de Dios en la realidad migratoria se encuentra en la fe de los migrantes. Aquí se establece una conexión con las importantes reflexiones de los teólogos latinos, que nos han hecho redescubrir la centralidad de la fe del pueblo, lo que se conoce por lo general como “piedad o religiosidad popular” y ellos prefieren definir como “religión o catolicismo popular”. Sin entrar en el debate sobre la terminología, lo que se quiere subrayar es que la teología latina estadounidense nos exhorta a considerar la fe del pueblo como un *locus theologicus* fundamental e imprescindible para el quehacer teológico hoy.⁵¹ Siguiendo esta intuición, se pretende reflexionar sobre cómo la fe de los migrantes manifiesta la presencia de Dios en la realidad de las migraciones. No es mi intención brindar una visión *romántica* de los migrantes afirmando que ellos tienen más fe que las demás personas: son seres humanos y como tales no son ni mejores ni peores que otros.

Las consideraciones que siguen se hacen con la plena conciencia de que mientras algunos migrantes, gracias a su fe, sobreviven a las complejas vicisitudes de su camino, otros se desesperan y sucumben frente a los obstáculos y los problemas que encuentran. La fuente principal de estas reflexiones es el testimonio de fe de los mismos migrantes que se expresa de manera creativa en los retablos que se encuentran en los santuarios de México. Estos retablos o ex

⁵¹ Véase Espín, Orlando O. *The faith of the people. Theological reflections on popular Catholicism*, Orbis Books, Maryknoll, 1997.

votos cuentan, sobre todo con el auxilio de la pintura, la intervención divina —a través de la Virgen de San Juan de los Lagos, de la Virgen de Guadalupe, del Señor de los Milagros— en los momentos difíciles de la vida de los migrantes y representan su manera de agradecer públicamente a Dios por las gracias que les concede.⁵² Otra manera de testimoniar esta fe son las narrativas orales y escritas —casi exclusivamente cartas— de los migrantes.⁵³ Estas narrativas revelan una fe y una esperanza inquebrantables, que emerge sobre todo en los momentos más complicados y peligrosos de las experiencias migratorias de estas personas. Lo que sorprende es la capacidad de agradecer y bendecir a Dios en medio de la oscuridad, en situaciones que hablan más de la ausencia que de la presencia de Dios.

Estas situaciones de dificultad a veces extrema —como quedarse sin comida y bebida en el desierto o ser detenido y deportado cinco, diez, 20 veces, por la “migra” (la patrulla fronteriza estadounidense)— en lugar de llevarlos al desánimo y la desesperanza, los fortalecen todavía más en su fe y en la conciencia de que hasta en los momentos más desesperados pueden contar con un Dios que al final los escucha y los ayuda. Esta fe se expresa en frases como

⁵² Dos famosos estudiosos de la migración mexicana a Estados Unidos han publicado un interesante estudio sobre los retablos de los migrantes mexicanos: Durand, Jorge y Douglas Massey. *Milagros en la frontera...*, *op. cit.*

⁵³ La siguiente reflexión sobre la fe de los migrantes que se expresa en sus narrativas ha sido inspirada por Groody, Daniel G. “Fruit of the vine and work of human hands. Immigration and the Eucharist”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.). *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 306–308; Campese, Gioacchino. “¿Cuántos más?...”, *op. cit.*, pp. 292–294.

“Gracias a Dios estamos vivos”, después de un camino de miles de kilómetros en condiciones muy precarias; “Bendito sea Dios”, después de haber arriesgado la vida cruzando una o más veces las zonas desérticas de la frontera entre México y Estados Unidos; “Dios puede cualquier cosa” o “Agradecemos a Dios que nos ha mantenido con vida” o “Dios es tan misericordioso que nos hace sobrevivir”, después de haber tratado por meses y meses, en medio de enormes e indecibles dificultades, de llegar a su destino.

Lo interesante es constatar cómo estos testimonios de fe se encuentran entre todos los migrantes: no solo los migrantes latinoamericanos que tratan de llegar a Estados Unidos sino también los africanos que tratan de llegar a Europa, como reporta un interesante libro del periodista italiano Fabio Gatti.⁵⁴

Después de esta exposición de los testimonios de la fe casi sobrehumana de los migrantes, hay que plantear la pregunta, quizá decisiva: ¿de qué se trata? ¿cómo hay que interpretar esta fe? Los estudiosos de la migración que han tratado este fenómeno desde el punto de vista de la religión de los migrantes, proponen una lectura desde el punto de vista de la antropología cultural. Otros podrían interpretar esta fe como creencias supersticiosas en milagros que en realidad son solo fruto de la buena suerte. Otros todavía la consideran como un fenómeno de delirio psicológico en el sentido freudiano. Pero más allá de estas interpretaciones más o menos racionales, existe una lectura teológica que consi-

⁵⁴ Gatti, Fabrizio. *Bilal. Il mio viaggio da infiltrato nel mercato dei nuovi schiavi*, Rizzoli, Milán, 2007.

dera que estos son ejemplos de la fe de la que Jesús hablaba cuando decía a sus propios discípulos, que en otras ocasiones había apostrofado como “hombres de poca fe” (Mt 8,26 y 14,31): “Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: ‘Desplázate de aquí allá’, y se desplazará, y nada os será imposible” (Mt 17,20). Esta fe humilde, pero firme, existe. No es una invención de la fantasía de gente supersticiosa sino el don de Dios a los migrantes, que se manifiesta a toda la humanidad en especial en la experiencia de la crucifixión, del sufrimiento, del dolor. Es una fe que en medio de la oscuridad de la muerte continúa esperando en la resurrección. Es una fe que nos habla de un Dios que nunca abandona a su pueblo, a sus hijos, sino que ha decidido desde el principio —el Éxodo— caminar con él, acompañarlo con su gracia en su camino hacia la tierra prometida. La fe de los migrantes nos regresa al verdadero Dios de Israel, el Dios de Jesucristo, un Dios que no se encuentra solo en el templo, un Dios que no se queda en los cielos indiferente a los problemas de la humanidad sino un Dios de la tienda de campaña —como nos los presentan los textos veterotestamentarios como 2S 7, 1–7 y lo testimonia el prólogo del Evangelio de Juan 1,14, que dice: “Y la Palabra se hizo carne, y plantó su tienda entre nosotros” — que no quiere quedarse inmóvil,

⁵⁵ Es mi firme convicción que la imagen del “Dios de la tienda” necesita de una reflexión más profunda, sea desde el punto de vista bíblico sea desde la perspectiva teológica. Se habló ya brevemente sobre esta imagen de Dios en Rigoni, Flor María y Gioacchino Campese, “Hacer teología desde el migrante: diario de un camino”, en Campese, Gioacchino y Pietro Ciallella (eds.), *Migration, religious experience, and globalization*, Center for Migration Studies, Nueva York, 2003, pp. 188–190.

un Dios peregrino que se hace migrante con la humanidad migrante que quiere guiar con su amor infinito.⁵⁵

En conclusión, la lectura teológica de la fe de los migrantes nos enseña que no es bueno sino hasta peligroso descartar esta vivencia como un fenómeno *irracional* y supersticioso. Hay que interpretar esta fe críticamente, pero sin prejuicios. El peligro que se corre es el de desechar los signos de la presencia de Dios que sin duda están presente en la experiencia de fe de los migrantes, una fe de la cual nos tenemos que “dejar cargar” si queremos “trasladar la montaña”, es decir, “encargarnos de” o transformar la realidad migratoria en la dirección del Reino de Dios.

El tercer ejemplo de cómo la gracia de Dios está presente en la realidad de las migraciones nace de la lectura de un artículo del diario mexicano *La Jornada*, escrito por Tania Molina Ramírez, en donde reporta las singulares actividades de un grupo de mujeres de La Patrona, Veracruz, que son también las protagonistas del documental *De nadie*, del director mexicano Tin Dirdamal.⁵⁶ La Patrona es un pueblo situado al lado de las vías por las que pasan los trenes cargueros rumbo al norte, trenes que en su camino se han transformado en el medio de transporte más barato para miles de migrantes centroamericanos que quieren llegar a Estados Unidos. Dirdamal se encontró con este grupo de mujeres mientras filmaba su documental sobre el sufri-

⁵⁶ Molina Ramírez, Tania. “Mujeres de La Patrona, esperanza de migrantes centroamericanos”, en *La Jornada*, México, 15 de agosto, 2007. El documental de Tin Dirdamal ganó el premio como mejor documental internacional en el Festival de Sundance de 2006.

miento de los migrantes mexicanos y centroamericanos en su camino hacia ese país.

Hay muchos grupos en México que se dedican a maltratar a los migrantes: las tristemente famosas “maras”, pandillas que se dedican a despojar a los migrantes de su dinero y a violar a las jóvenes mujeres migrantes, y los grupos policiacos y militares que con la excusa de detener a los centroamericanos indocumentados los despojan de lo poco que traen. No es tan solo un caso, muchos migrantes centroamericanos tienen una experiencia muy negativa de su paso por México.

Pero hay también personas diferentes, que se dedican a ayudar a los migrantes en su largo camino hacia el norte. Esta es justo la historia de un grupo de mujeres de La Patrona que se pone al lado de las vías del tren y reparte agua, comida, ropas y medicinas a los migrantes que viajan trepados en el techo o entre los vagones de los trenes cargueros. Estas mujeres han auxiliado a migrantes centroamericanos mutilados, heridos o enfermos, y se han enfrentado hasta con los policías que estaban correteando a estos migrantes, para que los soltaran. Cuando les preguntan por qué hacen esto, contestan que ayudan a los migrantes centroamericanos porque ellas mismas tienen familiares que han emigrado al norte: esposos, hijos, hermanos... En otras palabras, ayudan a los migrantes porque ellas saben lo que quiere decir ser migrantes, una experiencia que nos hace recordar las palabras del Antiguo Testamento: “No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto” (Ex 23,9). La solidaridad con los migrantes, la necesidad de

compartir con ellos lo poco que tienen surge de un corazón que conoce perfectamente lo que quiere decir emigrar, que ha sufrido y que por eso se abre a los que sufren, un corazón que sabe reconocer la dignidad y primacía de la persona humana.

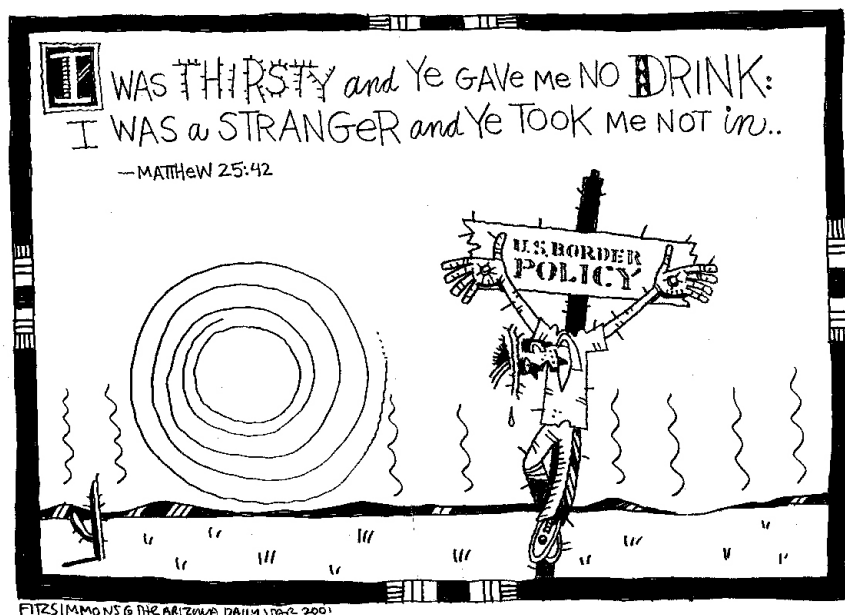
Lo más interesante de este artículo es que la periodista que lo escribe reporta —me imagino que sin ninguna intención teológica— lo que desde una perspectiva cristiana es la motivación fundamental de lo que está pasando en La Patrona: “De Dios se habla mucho en este lugar”. A veces los maquinistas “buena onda” paran los trenes y las mujeres tienen la oportunidad de platicar con los migrantes, los animan, porque como ellas dicen “muchas veces vienen tristes, cansados, y dicen ¿dónde está Dios? Y tienen razón en preguntar, porque vienen secos”. Es claro que desde nuestra perspectiva, y me imagino que desde la perspectiva de los migrantes que reciben su ayuda y apoyo, la respuesta a esta pregunta crucial sobre la presencia de Dios en un momento tan difícil se encuentra justo en lo que hacen estas mujeres, en quienes Dios se hace presente con una tortilla, con un vaso de agua, con una palabra de aliento... Ellas mismas perciben la presencia de Dios en el hecho de que hay siempre algo que ofrecerles a los migrantes: “Dios está aquí porque vemos que la comida se multiplica”.

Por otro lado, es triste leer en este artículo: “Las mujeres son creyentes, pero en las autoridades religiosas tienen poca fe”. La reportera recoge los testimonios de estas mujeres que se quejan porque no han recibido el apoyo del párroco y del obispo local. Esta es otra prueba de cómo no toda la iglesia ha optado por “cargar con la realidad migratoria”, y de que

a menudo son los creyentes sencillos quienes testimonian en concreto y con más impacto la fe cristiana.

Y hablando del impacto, del testimonio de las mujeres de La Patrona emerge otra dimensión de la presencia de Dios: la capacidad de transformar los corazones de la gente, de “convertir” corazones de piedra en corazones de carne (Ez 11,19) frente a la realidad de los migrantes. De hecho, la periodista reporta que hubo personas, sobre todo en Estados Unidos, que después de haber mirado en el documental lo que hacían las mujeres de La Patrona han confesado haberse dado cuenta de lo equivocadas que estaban sobre su percepción de los migrantes y que buscarían ahora la manera de ayudarlos. En otras palabras, el testimonio concreto de esta mujeres ha cambiado la manera de pensar, la imaginación, de algunas personas frente a la realidad migratoria.

A partir de esta transformación de la “imaginación nacional”, de la *conversión* del modo de percibir a los migrantes de estas personas, se resume el camino de esta reflexión teológica desde la realidad migratoria: quien se “deja cargar por la realidad de las migraciones”, quien discierne la gracia y presencia de Dios en este fenómeno, quiere también “hacerse cargo” de ella, conocerla más exhaustivamente; al mismo tiempo, quiere “cargar con ella”, tomar un compromiso frente a esta realidad, y “encargarse de ella”, transformar la realidad migratoria, sobre todo en sus elementos de pecado, en la dirección del Reino de Dios.





¿CUÁNTOS MÁS? LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS EN LA FRONTERA MÉXICO–ESTADOS UNIDOS*

Uno de los aspectos más desgarradores de mi experiencia de siete años de ministerio en la Casa del Migrante en Tijuana,¹ fue sin duda el encuentro con la trágica realidad de los millares de hombres, mujeres y niños que han muerto atravesando “clandestinamente” la frontera entre México y Estados Unidos. Esto que por años había sido para mí solo una noticia periodística, se convirtió en un hecho real y perturbador: para miles, o mejor, millones de personas, la migración representa un viaje lleno de peligros, a menudo mortal. Durante muchas conversaciones con los mismos

* Traducción de la versión original del italiano al español de Patricia Pérez Esparza. Este texto fue publicado luego en inglés, con el título: “¿Cuántos más? The crucified peoples at the U.S.–Mexico border”, en Groody, Daniel y Gioacchino Campese (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 271–298.

¹ La Casa del Migrante es un centro de acogida para inmigrantes en los límites entre Tijuana (México) y San Diego (Estados Unidos). Se fundó en 1987 y es dirigida por los misioneros scalabrinianos en colaboración con voluntarios laicos. Este centro pertenece a la Red Casas del Migrante Scalabrini, una red de cinco centros de acogida: tres en México (Tijuana, Nuevo Laredo y Tapachula) y dos en Guatemala (Tecún Umán y ciudad de Guatemala). [Para mayores datos, véase DE disponible en: <http://www.migrante.com.mx>].

inmigrantes, me describieron vívidamente los obstáculos y peligros que una persona debe afrontar para atravesar esta frontera a través de montañas, desiertos, canales de agua, y la omnipresente *Border Patrol*, popularmente conocida en México como la “Migra”, el cuerpo de policía fronteriza de Estados Unidos.² Las frecuentes visitas a distintas zonas de este larguísimo confín (más de 2,000 kilómetros) solo confirmaron las increíbles historias de estos inmigrantes. Recuerdo uno de los jóvenes sobrevivientes de un incidente debido a una persecución a alta velocidad de la *Border Patrol* en la que al menos diez inmigrantes murieron atrapados en una camioneta. Me hablaba con profunda tristeza de su hermano, una de las víctimas, y de los proyectos de una vida mejor que los habían empujado a intentar el “sueño americano”. Pienso en el grupo de 14 inmigrantes de Veracruz (México) que murieron a causa de las elevadas temperaturas del desierto de Arizona (Estados Unidos) en 2001. Vi con mis ojos la impactante foto de los cuerpos hinchados y casi momificados de los inmigrantes que murieron en ese mismo desierto.³ Regresan a mi mente los 19

² Para una interesante narración del viaje de los migrantes mexicanos hacia Estados Unidos y una descripción de los diversos protagonistas de este “drama”, véanse Groody, Daniel Gerard. *Border of death, valley of life. An immigrant journey of heart and spirit*, Rowman and Littlefield, Nueva York, 2002, pp. 13–39 (en español: *Frontera de muerte, valle de vida: un caminar del inmigrante mexicano*, San Pablo, México, 2005), y, del mismo autor, “The drama of immigration and the cry of the poor”, en Cull, Nick J. y David Carrasco (eds.), *Alambrista and the U.S.–Mexico border. Film, music, and stories of undocumented immigrants*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004, pp. 59–78.

³ Algunas de estas fotos se encuentran en Annerino, John. *Dead in their tracks. Crossing America's desert borderlands*, Four Walls Eight Windows, Nueva York, 1999.

inmigrantes que murieron en un camión en el condado de Victory (Texas) durante la primavera de 2003.

¿Cuándo terminará esta masacre? ¿Cuántos inmigrantes más deben morir para convencer al gobierno y a la sociedad de Estados Unidos que hay algo que no funciona en su actual política fronteriza? ¿*Cuántos más*? Este ha sido el eslogan que ha acompañado las numerosas marchas de protesta y celebraciones religiosas —como El Día de los Muertos, La Posada sin Fronteras y el Vía Crucis del Migrante— que activistas de derechos humanos y grupos religiosos han organizado en los límites entre México y Estados Unidos para denunciar la muerte sin sentido de miles de inmigrantes cuyo único crimen es el sueño de una vida mejor. Durante estos eventos, cientos de cruces blancas con los nombres y la edad de los inmigrantes que han muerto atravesando la frontera, se han clavado en la barrera metálica que divide estas dos naciones. Muchas de estas cruces no tienen un nombre porque un número significativo de personas no ha sido todavía identificado. De esta manera, aquellos que han participado en estas manifestaciones han querido recordarse a sí mismos, a las diversas comunidades cristianas y a la sociedad en general, que estos inmigrantes son, antes que nada y sobre todo, seres humanos. Estas actividades forman parte de un esfuerzo más amplio para abrirle un espacio en la sociedad mexicana y en la estadounidense al “clamor de los indocumentados”,⁴ un clamor que a menudo ha sido ignorado, cuando no completamente reducido al silencio.

⁴ Este es el título del mensaje jubilar de la Red Casas del Migrante Scalabrini, “El clamor de los indocumentados” (2000) [DE disponible en: http://www.sedos.org/site/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=45&dir=DESC&order=name&Itemid=99999999&limit=5&limitstart=10].

Los medios de comunicación en Estados Unidos han elegido no contar las historias que hablan de la humanidad, la fe y la increíble fuerza espiritual de los inmigrantes, y han contribuido, en cambio, a construir la imagen de una frontera fuera de control que requiere ser protegida de la “invasión de los clandestinos”.⁵ Especialmente después de los trágicos atentados del 11 de septiembre de 2001, los medios han preferido la discusión sobre la “frontera quebrantada” de la nación y sobre cómo es fácil para los inmigrantes irregulares “introducirse ilegalmente” en Estados Unidos. Por ello, el mensaje que se está transmitiendo es que la situación ingobernable de la frontera sur de Estados Unidos representa una seria amenaza para la seguridad nacional, y que el gobierno debe tomar decisiones todavía más drásticas para resolver de manera definitiva este problema.⁶ En muchas transmisiones televisivas y en los medios impresos no se da espacio al debate sobre las causas y dinámicas de la inmigración indocumentada, y se habla todavía menos de la fundamental dimensión humana de este fenómeno. Pocas personas han tenido el coraje y la honestidad de formular la difícil pregunta de frente a esta realidad: ¿si es tan fácil “introducirse ilegalmente” en Estados Unidos, cómo es posible que miles de personas hayan muerto en este proceso? ¿Y por qué estos muertos no

⁵ Véase Chávez, Leo Ralph. *Covering immigration. Popular images and the politics of the nation*, University of California Press, Berkeley, 2001.

⁶ Véase Barlett, Donald L. y James B. Steele. “America’s border. Even after 9 / 11, it is outrageously easy to sneak in”, en *Time*, núm.164, 20 de septiembre de 2004.

pesan en la conciencia de un país como Estados Unidos, que ama definirse como una “nación cristiana”?⁷

Este texto quiere ser un intento de responder a las graves preguntas que nacen de la realidad de la frontera México–Estados Unidos. Se trata de una reflexión requerida desde la profunda convicción de que la teología cristiana es urgentemente llamada a afrontar esta realidad, con rectitud y honestidad, desde la perspectiva de las víctimas marginadas de la historia —en este caso, los inmigrantes indocumentados— de manera que se transforme en dirección al Reino de Dios. Al mismo tiempo, es una reflexión estimulada por la certeza de que esta realidad no está hecha solo de sufrimiento y muerte, y que los inmigrantes indocumentados no son simplemente las víctimas: en medio del dolor y el pecado se puede descubrir la presencia inesperada y sorprendente de la abundante gracia de Dios. Dos fuentes principales han inspirado este texto: primero, el concepto de “pueblos crucificados”, acuñado por el teólogo jesuita vasco–salvadoreño, Ignacio Ellacuría, y desarrollado posteriormente por su más famoso colega, Jon Sobrino; segundo, una viñeta de David Fitzsimmons, publicada en el diario *Arizona Daily Star* en 2001, que sitúa de manera explícita a los “pueblos crucificados” en el contexto de la frontera sur de Estados Unidos con la representación de un inmigrante crucificado en el tórrido calor del desierto de Arizona. La inscripción sobre la cruz del inmigrante es: “U.S. Border

⁷ Véase Huntington, Samuel P. *Who are we? The challenges to America's national identity*, Simon & Schuster, Nueva York, 2004, p.82 (en español: *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, México, 2004).

Policy”, esto es, la política fronteriza de Estados Unidos, y la cabeza de la viñeta es el famoso pasaje de Mateo: “Tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; era forastero, y no me acogisteis...” (Mt 25,42). La intuición e intención de Fitzsimmons es claramente teológica en tanto representa una difícil realidad humana y social, interpretada a la luz de algunos principios básicos de la fe cristiana: la crucifixión y muerte de Jesús, y la fe en su presencia a través de los más pequeños de nuestros hermanos.

Se divide en cuatro secciones principales: en la primera, se describe la situación de la frontera México–Estados Unidos, en especial aquello que implica la política de Estados Unidos y sus consecuencias letales; en la segunda, se ofrece una apreciación crítica de esta política, tomando en cuenta los estudios de aquellos que, estudiosos y activistas, reflexionan sobre la inmigración y la problemática de la frontera México–Estados Unidos; en la tercera parte se introduce la metáfora de los “pueblos crucificados” como fue desarrollada por Ellacuría y Sobrino; por último, se utiliza este concepto clave para interpretar teológicamente la situación actual en la frontera México–Estados Unidos y explorar su impacto para la teología hoy en Estados Unidos.

MUERTE EN LA FRONTERA MÉXICO–ESTADOS UNIDOS

Antes de los años sesenta, la frontera entre Estados Unidos y México no había recibido gran atención por parte de los medios y la opinión pública en Estados Unidos. Al final de ese decenio, la percepción de que este confín había sido

infringido por masas de inmigrantes irregulares se comenzó a consolidar, y en los años setenta este sentimiento se intensificó con el surgimiento en Estados Unidos de un importante movimiento “neorrestreccionista” que hizo públicas las propias quejas acerca de la creciente migración “clandestina” proveniente de México. Mientras tanto, un grupo aguerrido de dirigentes políticos federales, políticos locales y medios de comunicación contribuían a la construcción de la percepción de una “crisis en la frontera” y, al mismo tiempo, comenzaban a alimentar en la opinión pública el miedo de una “frontera fuera de control”, de una verdadera y peculiar “invasión” de “clandestinos” desde México, y la imagen de esa nación como una “bomba de tiempo”.⁸ Estas percepciones fueron incitadas posteriormente, en 1978, por el ex director de la CIA, William Colby, quien describía la inmigración mexicana como la más grave amenaza a la seguridad nacional de Estados Unidos, incluso más grave que la amenaza soviética, lo cual representa una afirmación de considerable importancia, si no sorprendente, justo en los años de la Guerra Fría. Una de sus citas más famosas sobre este tema es aquella en la que afirmaba que al final del siglo XX habría al menos 120'000,000 de mexicanos en Estados Unidos y la *Border Patrol* no tendría suficientes proyectiles para detener su entrada al país.⁹ Entre tanto, en

⁸ Véanse Nevins, Joseph. *Operation Gatekeeper. The rise of the “illegal alien” and the making of the U.S.–Mexico boundary*, Routledge, Nueva York, 2002, pp. 61–94, y Chávez, Leo Ralph. *op. cit.*, pp. 215–246.

⁹ Véanse Rodríguez, Néstor P. “The social construction of the U.S.–Mexico Border”, en Perea, Juan F. (ed.), *Immigrants out! The new nativism and the anti-immigrant impulse in the United States*, New York University Press, Nueva York, 1997, p.227, y Nevins, Joseph. *Op. cit.*, pp. 63–64.

1984, Ronald Reagan ofrecía un “sostén presidencial” a este tipo de discurso cuando lanzaba esta dramática advertencia: “La simple verdad es que habíamos perdido el control de nuestra frontera, y no hay nación que pueda sufrir esto y sobrevivir”.¹⁰ El mismo presidente Reagan, en un discurso televisivo, aludía claramente a la relación entre el control de la frontera y el terrorismo internacional.¹¹ En los años noventa, este proceso alcanzó su ápice cuando el esfuerzo por controlar y detener los inmigrantes indocumentados fue “elevado de una de las áreas más descuidadas del orden público a nivel federal, a una de las más populares políticamente”.¹² Los trágicos hechos del 11 de septiembre y la ideología de la “guerra al terrorismo” que fue declarada entre tanto, reforzaron los argumentos de aquellos que consideran la frontera México–Estados Unidos como “el” principal teatro estratégico para la seguridad nacional de ese país.

La expresión “seguridad nacional” se ha convertido en una especie de mantra después del 11 de septiembre, pero en realidad no representa más que una sola dimensión del tema global de la seguridad en Estados Unidos. En efecto, para todos aquellos que están preocupados por la erosión de la identidad nacional y cultural provocada sobre todo por el factor inmigración, lo que está en juego no es solo la seguridad nacional sino también, y quizá sobre todo, la “seguridad social”. El profesor de la Universidad de Harvard, Samuel

¹⁰ Citado en Nevins, Joseph. *Op. cit.*, pp. 67–68.

¹¹ Véase Massey, Douglas S; Jorge Durand y Nolan J. Malone. *Beyond smoke and mirrors. Mexican immigration in an era of economic integration*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 2002, pp. 84–89.

¹² Andreas, Peter. *Border games. Policing the U.S.–Mexico Divide*, Cornell University Press, Ithaca, 2000, p.85.

Huntington, ya famoso por su libro sobre el “choque de la civilización”,¹³ expone este argumento en su más reciente, y quizá el más discutido, libro, *Who are we?*: “mientras la seguridad nacional resguarda sobre todo la soberanía, la seguridad social se ocupa antes que nada de la identidad, la capacidad de un pueblo de mantener su propia cultura, instituciones y estilos de vida”.¹⁴ Uno de los objetivos principales de Huntington es precisamente proteger la “verdadera cultura” y los “verdaderos ideales” de Estados Unidos, que según él son representantes de la cultura anglosajona, de la invasión de inmigrantes provenientes del tercer mundo (y, en particular, de los inmigrantes de lengua española, que son los más numerosos), quienes en su opinión no están aprendiendo inglés y no se están asimilando al estilo de vida americano, “*the American way of life*”. Al interior de este esquema interpretativo, la frontera se convierte en un área extremadamente crítica porque es justo allí que la amenaza de los “clandestinos” a la seguridad nacional y social debe ser eliminada.

Este proceso de eliminación de la amenaza personificada por los inmigrantes inicia con la construcción de la imagen de una frontera en crisis y fuera de control. Néstor Rodríguez observa que la fabricación y representación de la frontera en crisis como una amenaza a “*the American way of life*” ha estado construida en tres diferentes niveles: primero, el de los dirigentes federales y los candidatos a

¹³ Huntington, Samuel P. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milán, 2000 (en español: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México, 1998).

¹⁴ Huntington, Samuel P. *Who are we?...*, *op. cit.*, p.180.

la presidencia de Estados Unidos, quienes han visitado la frontera durante sus campañas electorales para mostrar su patriotismo y su preocupación por la seguridad de la nación. Segundo, un nivel local en el que los gobernadores de los estados limítrofes con México han representado a los inmigrantes indocumentados como un peso fiscal y han usado esta imagen para promover sus propias campañas políticas. El caso más impresionante fue el del gobernador de California, Pete Wilson, que promovió la campaña por la famosa Propuesta 187 en su estado.¹⁵ Tercero, el nivel de las instituciones académicas y de los centros de estudios que han contribuido a esta agenda “neorrestriccionista” organizando conferencias sobre el tema y elaborando ensayos académicos para ofrecer argumentos creíbles y “científicos” a fin de sostener la imagen de una frontera prácticamente ingobernable.¹⁶ A estos tres niveles se debe añadir el considerable impacto de los medios que, como se afirmó en la introducción, continúan alimentando en la opinión pública estadounidense imágenes negativas de la frontera y de los inmigrantes.¹⁷

Simultáneamente a la construcción de la imagen de la frontera en crisis, emerge también la construcción de la

¹⁵ La Propuesta 187 es un proyecto de ley que proponía vetar la educación pública, los servicios sociales y sanitarios a todos los inmigrantes indocumentados en California. Véase Massey, Douglas S; Jorge Durand y Nolan J. Malone. *Op. cit.*, p.89. Los autores advierten cómo algunos años antes de iniciar la campaña para la Propuesta 187, el gobernador Wilson “había apoyado una legislación para reducir el control de la frontera, y contrataba regularmente trabajadores inmigrantes ilegales”.

¹⁶ Rodríguez, Néstor P. *Op. cit.*, pp. 228–229.

¹⁷ El ensayo del antropólogo Leo Chávez, citado en la nota 5, propone un importante análisis sobre este tema.

imagen del inmigrado “clandestino”, “*the illegal alien*”.¹⁸
Hugh Megan explica esta imagen así:

El nombre “illegal alien” evoca la representación de personas que están fuera de la sociedad. El nombre “illegal alien” evoca imágenes de seres forasteros, amenazantes, repugnantes e incluso extraterrestres [...] personas que vienen de fuera de nuestro mundo, que están invadiendo y acechando nuestras vidas, la calidad de nuestras vidas.¹⁹

Resulta esencial comprender que, según este discurso, el inmigrado “clandestino ilegal”, este ser forastero y amenazante, no es simplemente cualquier inmigrado. Hoy esta imagen extremadamente negativa se aplica a los inmigrantes provenientes del tercer mundo, y no a los europeos. En efecto, a los inmigrantes del tercer mundo les faltan las características positivas que los europeos tenían, así como algunas décadas antes, siguiendo el mismo discurso, los inmigrantes provenientes de Europa meridional eran considerados inferiores a los provenientes de Europa septentrional, más “blanca” y anglosajona. El resultado de estos prejuicios es que mientras los inmigrantes europeos son por lo general celebrados como pioneros y héroes en el museo de Ellis Island, la conmemoración de los mexicanos que entraron por la frontera sur no existe. De hecho, los mexicanos y los otros “nuevos” inmigrantes son considera-

¹⁸ Véase Nevins, Joseph. *Op. cit.*, pp. 95–122.

¹⁹ *Ibidem*, p.234, nota 85.

dos “extranjeros”, mientras los europeos son representados como los verdaderos “inmigrantes”, como aquellos que con su heroísmo y su sacrificio contribuyeron a la grandeza de Estados Unidos.²⁰ En otras palabras, estamos de frente a un verdadero y característico proceso de “alienación” y concomitante criminalización de los inmigrantes tercermundistas en Estados Unidos, basado en fuertes motivos raciales y una engañosa narrativa de las dinámicas y de la historia de la inmigración en esta nación.

La política de frontera que se impuso en Estados Unidos durante los años noventa debe ser vista, por tanto, como una reacción a esta suficientemente difundida percepción de una frontera fuera de control y de una invasión de los “clandestinos”, que fue usada por numerosos dirigentes y políticos federales y locales para promover sus campañas políticas. Algo en concreto se debía hacer para detener la inmigración indocumentada en la frontera y así aplacar los ánimos de la opinión pública, y justo en este punto los burócratas del Departamento Federal de Inmigración²¹ aprovecharon la oportunidad para extender el prestigio de su institución y aumentar sus recursos concibiendo una estrategia de control en la frontera, cuyo eslogan es “prevención mediante la disuasión”. Esta estrategia se activó presidiando las áreas rurales de la frontera México–Estados Unidos con millares de agentes de la *Border Patrol* equipados con aparatos muy sofisticados, y construyendo barreras metálicas y de

²⁰ Rodríguez, Néstor P. *Op. cit.*, p.232.

²¹ En inglés Immigration and Naturalization Service (INS), que en marzo de 2003 fue absorbido por el Department of Homeland Security, el nuevo departamento para la seguridad nacional creado después de los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

cemento en las áreas urbanas que se había transformado en los corredores normales a través de los cuales pasaba el flujo de la migración indocumentada. Según este plan, una vez que estos sitios estratégicos de la frontera fueran “herméticamente cerrados”, los flujos de clandestinos serían canalizados por fuerza hacia las zonas más inhóspitas y peligrosas del confín, esto es, las montañas, los ríos, los desiertos y los grandes canales de riego. Estos considerables obstáculos naturales y las condiciones meteorológicas extremas de estas zonas disuadirían, por tanto, a los inmigrantes indocumentados de su intención de entrar en Estados Unidos. El primer experimento de la puesta en marcha de la estrategia “prevención mediante la disuasión” tuvo lugar en 1993, en el área de El Paso (Estados Unidos)–Ciudad Juárez (México), con la operación “Hold the Line”. Este experimento fue considerado un suceso porque causó un aumento significativo del número de arrestos de inmigrantes indocumentados que buscaban pasar la frontera y, por consiguiente, una gran disminución del flujo de clandestinos en el área interesada. Por este motivo, la estrategia pasó de simple experimento a programa federal oficial de control extendido a toda la frontera: la operación “Gatekeeper” fue puesta en marcha en California en 1994, y las operaciones “Safeguard” y “Río Grande” algunos años más tarde en Arizona y Texas, respectivamente. El resultado más inmediato de esta estrategia fue, gracias al gran número de arrestos, una menor visibilidad de los inmigrantes indocumentados en las áreas urbanas de la frontera, y esto fue innegablemente interpretado por los expertos del Immigration and Naturalization Service (INS) como una prueba de la disminución de la inmigración indocumentada y como signo de que la auto-

ridad federal estaba resguardando de manera decidida el control de la frontera México–Estados Unidos. Todavía hubo otra consecuencia importante de esta estrategia que no recibió mucha atención por parte de la autoridad federal, pero que fue rápidamente observada y publicitada por los activistas de los derechos humanos y por los grupos religiosos: el número de inmigrantes que morían cruzando la frontera estaba creciendo dramáticamente.

A pesar de muchas observaciones presentadas al gobierno de Estados Unidos por varias asociaciones de derechos humanos, esta estrategia continuó en la administración del presidente de Estados Unidos, George W. Bush, en especial motivada por los acontecimientos del 11 de septiembre y por la campaña presidencial de 2004, que debía mostrar al pueblo norteamericano un líder decidido y severo con aquellos que potencialmente amenazan la seguridad del país. Por consiguiente, el número oficial de inmigrantes indocumentados muertos en la frontera creció de manera regular hasta llegar a más de 3,000 víctimas, muchas de las cuales no han sido todavía identificadas.²² Las causas de la muerte de estos inmigrantes se encuentran en primer lugar en las difíciles condiciones ambientales de muchas áreas de la frontera (como las temperaturas, extremadamente frías o calientes, y la abundancia de cursos de agua) que provocan

²² Es importante subrayar que el asunto de la muerte de los inmigrantes durante el viaje hacia sus destinos es un problema global. Franco Frattini, comisario de Justicia, libertad y seguridad, de la Unión Europea, declaró que durante el verano de 2006 murieron quizá 3,000 personas entre aquellas que intentaron alcanzar “clandestinamente” las costas europeas (véase *Corriere della Sera*, 14 de septiembre, 2006, p.21).

deshidratación, hipotermia, ahogamientos, etc. Un número más limitado de inmigrantes ha muerto a causa de las persecuciones a alta velocidad de la *Border Patrol*, tiroteos o asfixiados en pequeños camiones, furgones o vagones de trenes de carga en los que viajaban. En realidad, no existen cifras oficiales fidedignas de los inmigrantes muertos en la frontera, pero se supone que en promedio muere uno al día. Ni siquiera se han encontrado muchos cadáveres y la misma *Border Patrol* reconoce que hay restos humanos de inmigrantes dispersos en el desierto, los cursos de agua y las montañas de la frontera México–Estados Unidos.²³ Después de todas las polémicas y los debates que esta frontera ha generado, aquí se encuentra de frente a la realidad de un confín fortificado que fue creado para prevenir la entrada de sustancias y personas “ilegales” en Estados Unidos,²⁴ pero que al mismo tiempo “ha sido diez veces más mortal para los inmigrantes mexicanos durante los últimos nueve años que el muro de Berlín para los alemanes del Este durante sus 28 años de existencia”.²⁵

23 Para información más actualizada sobre el número de muertos, véanse DE disponibles en: www.nomoredeaths.org y www.stopgatekeeper.org, y Karl Eschbach *et al*, “Death at the border”, en *International Migration Review*, vol.33, núm.2, 1999, pp. 430–454.

24 Andreas, en el citado libro *Border games*, subraya constantemente el desafortunado vínculo que el gobierno de Estados Unidos sugiere que existe entre la lucha contra sustancias ilegales (la droga) y aquella contra los inmigrantes “ilegales”.

25 Cornelius, Wayne A. “Controlling ‘unwanted’ immigration: lessons from the United States, 1993–2004”, Universidad de California–The Center for Comparative Immigration Studies, San Diego, 2004 [DE disponible en: <http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg92.pdf>].

UNA VALORACIÓN CRÍTICA DE LA POLÍTICA DE FRONTERA DE ESTADOS UNIDOS

Después de diez años de la puesta en marcha de la nueva estrategia de frontera, se puede afirmar que los resultados han sido por lo más negativos: el gobierno federal de Estados Unidos ha gastado miles de millones de dólares a expensas de sus contribuyentes; a causa de la aplicación de esta estrategia, la industria del tráfico de “clandestinos” se ha convertido tan importante al punto de ser indispensable; la violación de los derechos humanos de los inmigrantes continúa de manera inexorable; no existe ninguna prueba cierta de que este plan haya en verdad reducido en forma sustancial la inmigración indocumentada en Estados Unidos; el proceso de fortificación de la frontera más que disuadir a los inmigrantes de entrar en Estados Unidos, los desanima de volver al propio país de origen, rompiendo así aquel movimiento circular que había caracterizado por años los flujos migratorios de México a Estados Unidos, y, trágicamente, el número de inmigrantes muertos en esta frontera ha aumentado de manera desmesurada.²⁶ Para afrontar este último problema, la *Border Patrol* ha lanzado en 1998, cinco años después del experimento de El Paso, una serie de operaciones de salvamento para socorrer a los inmigrantes que se pierden entre las montañas y los desiertos de la frontera; sin embargo, pese a estos esfuerzos, el número

²⁶ Véanse Massey, Douglas S; Jorge Durand y Nolan J. Malone. *Op. cit.*, pp. 112–141; Reyes, Belinda I; Hans P. Johnson y Richard van Swearingen. *Holding the line? The effect of the recent border build-up on unauthorized immigration*, Public Policy Institute of California, San Francisco, 2002 [DE disponible en http://www.ppic.org/content/pubs/report/R_702BRR.pdf].

de víctimas continúa aumentando porque es la estrategia misma, esto es, el redireccionamiento forzado de los inmigrantes hacia las zonas más peligrosas de la frontera, la que está causando estas muertes. El gobierno federal de Estados Unidos se ha negado repetidamente a aceptar cualquier responsabilidad por lo que está sucediendo, y al final estas víctimas son consideradas tan solo como una de las consecuencias no intencionales de la lucha de una nación para proteger su propia soberanía.

En este punto es necesario preguntarse cómo es posible, no obstante todas las deficiencias que apenas se han enlistado, que Estados Unidos continúe insistiendo con esta política de frontera. En efecto, después del 11 de septiembre, los llamados para una ulterior fortificación de la frontera para proteger el país de los “terroristas” se han hecho más insistentes e incluso, entre algunas organizaciones, obsesivos. El actual y encendido debate sobre la reforma migratoria en ese país tiene entre sus puntos cardinales, un control más severo de la frontera.²⁷ Aquí nos detendremos sobre algunas importantes consideraciones que pueden ayudar a comprender las razones y los objetivos reales, y a veces ocultos, que sostienen las actuales estrategias de control en la frontera de Estados Unidos. Antes que nada, el asunto de la frontera debe ser leído desde el contexto más amplio del “problema” de la inmigración en Estados Unidos. El término “problema” es aquí usado a propósito para indicar la sustancial ambivalencia con la que

²⁷ Para mayor información y actualización continua sobre este debate, véase la sección mensual titulada “Policy Beat”, en *Migration Information Source* [DE disponible en: <http://www.migrationinformation.org>].

la inmigración, y en particular la indocumentada, es interpretada en ese país. Por una parte, en efecto encontramos la retórica del poema de Emma Lazarus inscrito en el pedestal de la Estatua de la Libertad —uno de los principales símbolos del pueblo estadounidense— que describe una nación generosa dispuesta a acoger “las pobres, cansadas y abigarradas masas que anhelan la libertad”, una “nación de inmigrantes”; por otra parte, se encuentra la historia real de estas “masas” de inmigrantes que tuvieron que luchar contra el racismo y el localismo para demostrar su dignidad y su valor como ciudadanos. Por una parte resuena la retórica localista y antinmigrante de un país que debe enfrentar la invasión de los “clandestinos” y otras “amenazas extranjeras”, una invasión que está causando el declive de la civilización occidental, esto es, la civilización blanca y anglosajona;²⁸ por la otra, existe la realidad de una nación que con su política externa agresiva y neocolonialista, su política económica y su dependencia estructural como efecto de esta, y su “insaciable apetito” por la mano de obra mal retribuida de los inmigrantes, está prácticamente invitando a estas “masas” a entrar en su territorio.²⁹ Esta postura más bien ambivalente hacia la inmigración se resume a menudo en la frase “son ellos los responsables y no nosotros”, que intenta silenciar

²⁸ Entre los partidarios de esta retórica se encuentran Huntington, Samuel P. *Who are we?...*, *op. cit.*; Malkin, Michelle. *Invasion. How America still welcomes terrorists, criminals, and other foreign menaces to our shores*, Regnery Publishing, Washington, 2002, y Buchanan, Patrick J. *The death of the west: How dying populations and immigrant invasions imperil our country and civilization*, St. Martin's Press, Nueva York, 2002.

²⁹ Para lo relacionado con el carácter estructural de la demanda de mano de obra inmigrante en la economía de Estados Unidos, véase Cornelius, Wayne A. *Op. cit.*

la historia real de la inmigración en Estados Unidos. A propósito de esto, la socióloga Yen Le Espiritu observa que la retórica antinmigrante

[...] representando la inmigración en Estados Unidos como una cuestión de individuos desesperados que buscan nuevas oportunidades, omite completamente el rol agresivo que el gobierno y la corporación estadounidense han jugado —mediante el colonialismo, la guerra y las ocupaciones imperialistas, la inversión de capital, la extracción de materias primas en países del Tercer Mundo, y el reclutamiento de mano de obra inmigrada en base a criterios de raza y géneros— en la generación del éxodo de los más importantes países de emigración.³⁰

Famosos estudiosos del fenómeno migratorio, como Douglas Massey, Jorge Durand y Nolan Malone, explican esta situación a partir del término “hipocresía” y la negativa a aceptar la humanidad de los inmigrantes:

Si existe una constante en la política fronteriza estadounidense, es la hipocresía. Durante todo el siglo veinte Estados Unidos ha orquestado la importación de trabajadores mexicanos mientras fingía no hacerlo. Con la única excepción de los años treinta, cuando la Gran Depresión extinguió efectivamente

³⁰ Espiritu, Yen Le. *Home bound. Filipino American lives across cultures, communities, and countries*, University of California Press, Berkeley, 2003, p.207.

la demanda de mano de obra, políticos y dirigentes públicos han buscado persistentemente caminos para aceptar a los mexicanos como trabajadores, mientras al mismo tiempo limitaban sus afirmaciones como seres humanos.³¹

El segundo punto a subrayar es la clara contradicción entre la actual política de frontera estadounidense cuyo objetivo es la fortificación de la línea fronteriza, y “el mundo sin fronteras” que los defensores de la economía de libre mercado, como Estados Unidos, predicán. El *North American Free Trade Agreement* (NAFTA), el tratado de libre comercio entre Canadá, México y Estados Unidos, es uno de los ejemplos de integración económica entre países vecinos que estas estrategias de mercado quieren provocar. El problema que se presenta en este plano de integración económica es en una frontera que debe ser protegida de la invasión de sustancias y seres humanos “ilegales”, en especial después del 11 de septiembre. Peter Andreas ha observado que en la frontera entre México y Estados Unidos “los imperativos de la seguridad y aquellos de la integración económica parecen encaminarse hacia un rumbo de colisión” y todo esto representa una amenaza para el proyecto de la integración en la región norteamericana.³²

La tercera consideración, en respuesta a aquellos que se preguntan cómo es posible que esta estrategia de control

³¹ Massey, Douglas S; Jorge Durand y Nolan J. Malone. *Op. cit.*, p.105.

³² Andreas, Peter. “A tale of two borders: the U.S.–Mexico and U.S.–Canada lines after 9 / 11”, Universidad de California–The Center for Comparative Immigration Studies, San Diego, 2003, p.15 [DE disponible en <http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg77.pdf>].

de la frontera no haya cambiado a pesar de haber sido revelada como un fracaso, es presentada por el mismo Andreas, quien, usando una paradoja, explica que esto es un ejemplo de un “fracaso de las políticas políticamente exitoso” en tanto la estrategia ha fracasado en lo que refiere a sus efectos disuasivos, pero es un éxito en sus efectos simbólicos y de imagen.³³ Por ello, la actual política de frontera es más un juego político que una estrategia eficaz: “La política de frontera, en otras palabras, se asemeja mucho a un deporte para espectadores, pero en este caso particular el objetivo es más pacificar que excitar la pasión de los espectadores”.³⁴ Andreas continúa:

En verdad, incluso cuando algunas de las deficiencias de la estrategia son reconocidas, la solución que se busca es más aquella de la intensificación que la de una fundamental revaloración. La persistencia y la intensificación de esta política pone en evidencia un hecho que no ha sido suficientemente considerado: políticas fallidas y defectuosas pueden ser eficaces desde un punto de vista político y sociológico. De hecho la frontera *parece* más en orden en aquellos puntos de paso que son más visibles a los ojos de los medios y de la opinión pública.³⁵

³³ *Ibidem*, pp.3–4.

³⁴ Andreas, Peter. “The U.S. immigration control offensive: constructing an image of order on the southwest border”, en Suárez-Orozco Marcelo M. (ed.), *Crossings. Mexican immigration in interdisciplinary perspectives*, David Rockefeller Center for Latin American Studies / Harvard University Press, Cambridge, 1998, p.353.

³⁵ *Ibidem*, p.352.

El tema de la intensificación de la actual estrategia de control de la frontera como solución al “problema” de la frontera México–Estados Unidos ha estado recientemente en primera línea en el debate sobre la inmigración en Estados Unidos. Algunos políticos y los denominados *expertos*, entusiastas de la ideología de la “guerra al terrorismo” y de los movimientos antinmigrantes como el Minuteman Project,³⁶ afirman que la estrategia existente no funciona porque ni siquiera ha detenido mínimamente la entrada de los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos. La solución que proponen es la puesta en marcha de medidas más rígidas, como el cierre hermético de toda la frontera sur con la construcción de un muro de seguridad que vaya desde el Océano Pacífico hasta el Golfo de México, una iniciativa que sin duda bloqueará el flujo de “clandestinos” y protegerá el territorio patrio de ataques terroristas.³⁷ El 17 de diciembre de 2005, la Cámara de Diputados votó y aprobó la propuesta de ley HR 4437, titulada “Border Protection, Antiterrorism, and Illegal Immigration Control Act of 2005”, que, entre otras cosas, autoriza el gasto de 2,200’000,000 de dólares para construir una doble barrera a lo largo de la zona de la línea fronteriza más “golpeada”

36 El sitio *web* de esta organización civil que se dedica a recorrer y vigilar la frontera México–Estados Unidos para impedir la entrada de los “clandestinos”, se encuentra en: <http://www.minutemanproject.com/>. Su fundador, Jim Gilchrist, se lanzó como candidato, sin éxito, a la Cámara de Diputados en el distrito 148 de California.

37 La creación de una barrera de seguridad que atravesase toda la frontera es uno de los aspectos esenciales de la propuesta de ley “True Enforcement and Border Security Act”, presentado a fines de 2005 por los diputados republicanos Duncan Hunter (California) y Virgil Goode (Virginia), que fue después incluido en la HR 4437, de la que se hablará en seguida.

por el flujo de inmigrantes indocumentados, y considera un crimen asistir a cualquier inmigrante que entre en Estados Unidos sin documentos. Esta última medida golpea sobre todo a las organizaciones civiles y religiosas que por años se han dedicado a asistir a los inmigrantes en la frontera México–Estados Unidos.³⁸ La HR 4437 ha desencadenado protestas masivas en las más grandes ciudades de Estados Unidos, en las que han participado millones de inmigrantes y ciudadanos estadounidenses.³⁹ El Senado, entre tanto, aprobó el 5 de mayo de 2006 otra propuesta de ley, la S 2611, intitulada “The Comprehensive Immigration Reform Act of 2006”, que, a diferencia de la HR 4437, presenta la posibilidad de regularización para al menos 10’000,000 de inmigrantes indocumentados. Pero también esta última propuesta legislativa contiene una disposición para la construcción de una posterior barrera de seguridad en la frontera.⁴⁰ Esta retórica de intensificación, que sostiene que para detener la inmigración irregular se necesita fortificar la frontera es, después de todo, una parte

38 Para mayor información sobre esta propuesta de ley, véase la página *Justice for Immigrants. A journey of hope* [DE disponible en: <http://www.justiceforimmigrants.org/HR4437.html>]. Este sitio forma parte de la campaña para una reforma migratoria justa y humana de la iglesia católica estadounidense.

39 Para seguir el desarrollo y las más recientes iniciativas de este genuino y apropiado movimiento por los derechos de los inmigrantes en Estados Unidos, véase el sitio *web* de la Illinois Coalition for Immigrants and Refugee Rights [DE disponible en: www.icirr.org].

40 Véase “Please support comprehensive immigration reform”, en *Justice for Immigrants. A journey of hope* [DE disponible en: <http://www.justiceforimmigrants.org/S2611.html>]. En este momento, el debate parlamentario sobre la reforma migratoria en Estados Unidos se mantiene en un *impasse*, porque no se ha podido llegar a un acuerdo entre la propuesta de la Cámara y la del Senado.

esencial de este “deporte para espectadores” en que se ha convertido el control de la frontera, cuyo objetivo principal es dar a la opinión pública eso que quiere: la impresión de una frontera bajo control, incluso si en realidad no es así, y la convicción de que el remedio más eficaz para combatir el problema de la inmigración es la construcción de una barrera en la frontera. Esta retórica nos debería llevar a reflexionar sobre la cuestión de las “intenciones secretas” de las políticas migratorias: muchos políticos se adhieren de manera meramente formal a las medidas para el control de la frontera, mientras en realidad promueven políticas que causan la inmigración porque esto es algo de lo que el mercado de trabajo y la economía estadounidense tienen necesidad.⁴¹

El cuarto elemento para esta reflexión es la interpretación, sugerida por el gobierno estadounidense apoyado por las opiniones de algunos estudiosos, de la expansión de la industria de traficantes de inmigrantes indocumentados y de la muerte de los inmigrantes como “las consecuencias no intencionales” de la política fronteriza.⁴² Este discurso sobre la supuesta “no intencionalidad” es más bien irritante en tanto se ha convertido una vez más en una excusa para aquellos que tienen el poder para evitar tomar cualquier responsabilidad por las consecuencias negativas de sus decisiones. Y es muy difícil de creer que la muerte de miles de inmigrantes sea “no intencional” por al menos dos motivos:

⁴¹ Stephen Castles discute el tema de las “intenciones secretas” de las políticas migratorias en su ensayo “The factors that make and unmake migration policies”, en *International Migration Review*, vol.38, núm.3, 1 de octubre de 2004, pp. 852–884.

⁴² Cornelius, Wayne A. *Op. cit.*

primero, esta estrategia ha sido ideada por los estudiosos que conocen bien el fenómeno de la inmigración en Estados Unidos, como, por ejemplo, Robert Bach, quien, además de ser un reconocido estudioso en este campo, al momento de la ejecución de la Operación *Gatekeeper* era el comisionado asociado para la política, la planificación y los programas del INS. Y sería ingenuo pensar que aquellos que idearon esta estrategia no se esperaran que los inmigrantes arriesgaran su propia vida entre las montañas y los desiertos de la frontera con tal de alcanzar el objetivo de entrar en Estados Unidos. Segundo, esta sospecha es confirmada por Claudia Smith, quien de manera incisiva afirma que los ideólogos de la Operación *Gatekeeper* estaban completamente conscientes de la tragedia que estaban por provocar al llevar a cabo esa estrategia. El texto oficial que describe esta estrategia, titulado “US Border Patrol Strategic Plan: 1994 and Beyond”, demuestra que estas personas estaban muy conscientes de que estaban empujando a los inmigrantes hacia zonas de la frontera en donde se encontrarían en “peligro mortal” y que quizá muchos de estos obstáculos naturales, como el desierto y la montaña, no disuadirían a los inmigrantes de su objetivo de pasar la frontera.⁴³ En otras palabras, la muerte de miles de inmigrantes no parece de ninguna manera una consecuencia “no intencional” de la estrategia de control de la frontera de Estados Unidos sino más bien un elemento esencial de una política migratoria que con frecuencia se muestra indiferente frente a la humanidad de estas personas, al punto de no preocuparse si *algunos* mueren en el proceso de unirse a la mano de

43 [Véase DE disponible en: <http://www.stopgatekeeper.org>].

obra inmigrante y explotada de la que la economía estadounidense tiene una urgente necesidad. Después de todo, estos inmigrantes son *criminales* que violan la soberanía del territorio estadounidense y podrían ser, al menos potencialmente, terroristas; después de todo, no son en realidad *seres humanos* sino *clandestinos*. Este es el *precio* que Estados Unidos está dispuesto a pagar para proteger su frontera justo porque no lo paga en persona. En efecto, mientras los empleadores y los consumidores gocen, sin reconocerlo públicamente, de los beneficios de esta situación, los inmigrantes pagan, a menudo con sus vidas, el precio de esta política migratoria.⁴⁴ Y así se repite una constante de la historia de la humanidad en la que con frecuencia las personas más vulnerables e indefensas pagan las consecuencias de las decisiones tomadas por aquellos que tienen el poder. Esta observación se introduce en la discusión de la metáfora de los pueblos crucificados.

LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS

Son dos los teólogos que introdujeron esta metáfora en el lenguaje de la teología contemporánea: Ignacio Ellacuría, quien acuñó esta imagen, y Jon Sobrino, quien la recuperó y la introdujo en la agenda global de la cristología y la teología cristiana actual.⁴⁵ Esta imagen tiene sentido y

⁴⁴ Cornelius, Wayne A. *Op. cit.*

⁴⁵ Stalsett, Sturla J. *The crucified and the Crucified. A study in the liberation Christology of Jon Sobrino*, Peter Lang, Bern, 2003, p.537. Es importante subrayar la profunda influencia que Ignacio Ellacuría tuvo en el pensamiento teológico de Jon Sobrino, un hecho que el mismo Sobrino reconoce a menudo en sus escritos.

puede ser comprendida solo en el contexto del pensamiento teológico de estos dos pensadores cuyo principal objetivo es afrontar la realidad histórica. Sobrino describe de manera sucinta esta visión particular de la teología: “Hacer teología significa, al menos en parte, afrontar la realidad y elevarla a concepto teológico. En esta tarea, la teología debe ser honesta con eso que es real”.⁴⁶ A partir de esta intuición, Ellacuría primero, y Sobrino después, plantearon una propuesta metodológica cuyo objeto es llevar la teología a afrontar con honestidad la realidad. Esta propuesta se constituye de cuatro momentos principales:⁴⁷ hacerse cargo de la realidad, es decir, conocer la realidad desde dentro y no solo reflexionar sobre la idea de esta; cargar con la realidad, que significa hacerse responsables frente a la realidad, cumpliendo las exigencias que ella nos presenta, exigencias que no se deben evitar; encargarse de la realidad, esto es, comprender que la realización del proceso de conocimiento y aprendizaje de la realidad se cumple cuando hay un involucramiento en su transformación, y dejarse cargar por la realidad, lo que hace evidente el hecho de que la realidad no existe solo para hacerse cargo de ella sino que también es capaz de hacerse cargo de la persona que se deja llevar por

⁴⁶ Sobrino, Jon. *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*, Orbis Books, Maryknoll, 2003, p.13.

⁴⁷ Véanse Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.I, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 187–218 (el ensayo al que hacemos referencia en esta recopilación de los escritos teológicos de nuestro autor fue publicado en 1975 con el título “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”), y Sobrino, Jon. “La teología y el ‘principio liberación’”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm.12, mayo–agosto de 1995, pp. 115–140. En este artículo, Sobrino propone una reelaboración de los tres momentos originales del método planteado por Ellacuría.

la gracia que está naturalmente presente en ella. En otras palabras, la realidad no está hecha solo de negatividad y pecado sino también de gracia y esperanza sorprendentes e inesperadas, que tienen el poder de hacerse cargo de cualquiera que se abandona a ellas.⁴⁸

Una teología que ha decidido afrontar con honestidad y responsabilidad la realidad histórica, no puede evitar la grave e impactante realidad de las mayorías pobres y oprimidas de nuestro planeta. Y es en este contexto que Ellacuría forja la imagen de los pueblos crucificados, en un artículo titulado “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” que fue publicado originalmente en 1978.⁴⁹ Aquí formula un interesante paralelismo entre la figura del Siervo sufriente de Yahveh en el Deutero-Isaías, Jesús de Nazaret y los pueblos crucificados, evidenciando las siguientes características comunes: son los elegidos de Dios; sufren por razones históricas; son rechazados y considerados pecadores, no obstante no son responsables de aquello por lo que sufren; aceptan cargar el pecado de aquellos que son los verdaderos responsables de su sufrimiento y, en fin, justo por su disponibilidad a cargar el peso del pecado se convierten en la “luz de las gentes” (Isaías 42,6). Además, Ellacuría ofrece una primera definición de esta imagen:

⁴⁸ Para un posterior ahondamiento en esta propuesta metodológica, además de los textos originales de estos autores, véase el análisis de Burke, Kevin F. *The ground beneath the cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Georgetown University Press, Washington, 2000, pp. 99–120.

⁴⁹ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.II, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 137–170.

Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su condición de crucifixión a un orden social promovido y sostenido por una minoría que ejerce el dominio en función de un conjunto de factores que, como tales y desde el punto de vista de la concreta efectividad histórica, deben ser juzgados como pecadores.⁵⁰

Una segunda definición de este mismo concepto fue propuesta por Ellacuría algunos años después, y se revela muy interesante en tanto aquí identifica al pueblo crucificado con los “signos de los tiempos”:

Pero entre tantos signos, como siempre se dan algunos más visibles y otros apenas perceptibles, existe en cada tiempo uno que es el principal, a la luz del cual se deben discernir e interpretar todos los otros. Este signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que une a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Este pueblo crucificado es la continuación histórica del Siervo de Yahveh, quien es continuamente desfigurado en sus aspectos humanos por el pecado del mundo, despojado de todo por el poder del mundo, que continúa robándole la vida, sobre todo la vida.⁵¹

⁵⁰ Ellacuría, Ignacio. *La conversione della chiesa*, op. cit, p.54.

⁵¹ Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.II, op. cit, pp. 133–135. Este breve artículo se titula “Discernir el ‘signo de los tiempos’” y fue publicado por primera vez en 1980.

Sobrino, quien en sus escritos reflexionó repetidamente sobre este concepto, observa que la metáfora de los pueblos crucificados es “un lenguaje útil y necesario” en tres diferentes niveles entre los cuales hay una correlación: a nivel factual se refiere a la realidad de la muerte que estas personas deben enfrentar, una muerte rápida causada por la represión armada y los conflictos, y una muerte lenta provocada por la pobreza material. A nivel histórico-ético, indica el hecho de que la gente no muere así por casualidad sino que es víctima de estructuras injustas, por la “violencia institucionalizada” que el Sínodo Latinoamericano de Medellín (Colombia, 1968) condenó con dureza. Esto significa que si existen los pueblos crucificados, existen también los poderosos verdugos que los crucifican. A nivel religioso, en tanto la referencia a la cruz y a la crucifixión remite a la manera en la cual Jesús murió y todo esto, a su vez, evoca los conceptos de pecado y muerte, condena y redención.⁵²

En resumen, ¿quiénes son los pueblos crucificados para Ellacuría y Sobrino? Sobre todo, antes que signo o metáfora, los pueblos crucificados son una realidad histórica, personas de carne y hueso que “viven cada día a la sombra de la muerte” y “languidecen sin una educación adecuada, asistencia médica, trabajo o los medios para cambiar su destino”.⁵³ Segundo, el pueblo crucificado es un término

⁵² Sobrino, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 85–86.

⁵³ Burke, Kevin F. “The crucified people as ‘light for the nations’: a reflection on Ignacio Ellacuría”, en Okure, Teresa; Jon Sobrino y Felix Wilfred (eds.), *Rethinking martyrdom*, SCM Press, Londres, 2003, p.124 (en español: *Repensar el martirio*, en *Concilium. Revista Internacional de Teología*, núm.299, 2003).

colectivo, esto es, no se refiere a un individuo sino a un “cuerpo” colectivo, las mayorías oprimidas, pobres e insignificantes del mundo. Tercero, su sufrimiento no es natural ni inflingido por ellos mismos. Estos pueblos son victimizados por el pecado de una minoría que tiene y ejercita el poder en nuestra sociedad como dominio. En otras palabras, la crucifixión de estos pueblos es el resultado de un uso, o mejor, un abuso, del poder opresivo y pecaminoso ejercido por unas cuantas personas. En este sentido, el concepto de pueblos crucificados contiene una clara dimensión “conflictiva”: los crucificados existen porque existen aquellos que crucifican. Cuarto, los pueblos crucificados son la continuación histórica del Siervo de Yahveh representado en los cuatro cantos del Deutero–Isaías, pero también y sobre todo de aquel que, según la tradición cristina, encarga las dinámicas de sufrimiento y salvación del Siervo: Jesús Cristo. Así pues, los pueblos crucificados se trasforman en el cuerpo del Cristo crucificado en la historia.

Reflexionando sobre la relevancia de la realidad / metáfora de los pueblos crucificados hoy, Kevin Burke resalta las tres funciones fundamentales: los pueblos crucificados desenmascaran el pecado del mundo y evidencian su necesidad de conversión, redención y renovación; los pueblos crucificados son un *locus* de revelaciones, representan un lenguaje que ilumina la realidad histórica, pero también van más allá: los pueblos crucificados demuestran la presencia continua de Jesús Cristo en la historia, y los pueblos crucificados adquieren los mismos atributos del Siervo de Yahveh en el Deutero–Isaías: no son nada más los principales destinatarios de la salvación sino que se convierten también

en principio de salvación.⁵⁴ Es justo esta última interpretación soteriológica de los pueblos crucificados la que está en el centro de la lectura de esta realidad que Ellacuría propone. Él afirma claramente que los pueblos crucificados son al mismo tiempo *salvados* y *salvadores*, esto es, que son al mismo tiempo objeto, pero sobre todo y “escandalosamente”, sujeto de la salvación. Los pueblos crucificados son un principio de salvación no porque posean su propio poder salvífico sino porque hacen presente en la historia al Salvador por excelencia, al Crucificado. De esta manera, Ellacuría subraya una dimensión primaria de la dinámica de salvación en la teología cristiana, es decir, que la salvación viene “desde abajo”:⁵⁵ la piedra desechada por los constructores se convierte en la piedra angular (Sal 118,22; Mt 21,42); Dios elige eso que es necio, débil y despreciado en el mundo para confundir a los sabios y fuertes (1Co 1, 26–29). En otras palabras, como afirma Aloysius Pieris, “aquellos que no tienen poder son elegidos para confundir a los poderosos, los pobres son convocados para mediar la salvación de los ricos, y los débiles son llamados para liberar a los fuertes”.⁵⁶

Sobrino, a su vez, ofrece ulteriori ideas sobre cómo los pueblos crucificados se convierten en principio de salvación: 1. con su misma existencia, los pueblos crucificados hacen resaltar la presencia de la realidad enorme y moral

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 123–130.

⁵⁵ Véase Sols Lucia, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 272–278.

⁵⁶ Pieris, Aloysius. “Christ beyond dogma. Doing Christology in the context of the religions and the poor”, en *Louvain Studies*, vol.25, núm.3, 2000, p.200.

del pecado en nuestro mundo, y al mismo tiempo ofrecen también la posibilidad de la conversión; 2. proveen valores que no se encuentran fácilmente en otro lugar, valores que tienen un potencial extraordinario de humanización como, por ejemplo, el sentido de comunidad, la simplicidad, el espíritu de servicio, la creatividad en situaciones casi imposibles, etc, estos son los valores de los que tenemos necesidad para purificar el aire contaminado en el cual el espíritu humano está obligado a respirar hoy; 3. los pueblos crucificados testimonian la existencia de la esperanza que, aunque parezca absurda y privada de sentido en su situación específica, está misteriosamente presente y activa; 4. demuestran que el amor altruista es posible, y están dispuestos a perdonar incluso a sus opresores; 5. generan solidaridad, una nueva y recíproca manera de sostenerse y relacionarse con otros seres humanos; 6. en fin, los pueblos crucificados indican una nueva manera de ser iglesia, y una santidad que es más auténtica y más fiel al “signo de los tiempos” y al Evangelio.⁵⁷

Tanto Ellacuría como Sobrino reconocen que la idea de los pueblos crucificados como principio de salvación puede escandalizar. En efecto, si la aserción de pueblo crucificado, las víctimas de la historia, como los destinatarios privilegiados de la salvación aún se debate, se puede imaginar cuánta controversia más puede provocar su designación como “salvadores”. Por ello, no es una sorpresa encontrar algunos

57 Sobrino, Jon. “La teología de la liberación en América Latina. Relación esencial entre teología y pobres”, en Sobrino, Jon; Julio Lois y Juan M. Sánchez-Rivera (eds.), *La teología de la liberación en América Latina, África, y Asia*, PPC, Madrid, 1998, pp. 53–55.

teólogos influyentes en la corriente de la teología política y de la teología de la liberación que muestran cierta perplejidad en las revisiones de este concepto.⁵⁸ Sin embargo, a pesar de las razonables objeciones que se pueden suscitar al respecto, es necesario admitir que esta idea debe ser considerada seriamente por al menos dos motivos fundamentales. Primero, la idea de los pueblos crucificados como “salvadores” tiene profundas raíces bíblicas: se fundó sobre la imagen del Siervo sufriente de Yahveh, aquel cuyo aspecto fue desfigurado hasta ser irreconocible (Is 52,14), “varón de dolores [...] ante quien se oculta el rostro”, aquel que es “despreciable y desecho de hombres” al punto de no tener ninguna estima ni consideración (Is 53,3) y que todavía es misteriosa y sorprendentemente transformado en “luz de las gentes” porque lleva la salvación de Dios hasta los confines de la tierra (Is 49,6). Y se basó en la historia de Jesús de Nazaret, el profeta condenado a muerte y crucificado por los poderosos de la tierra, Aquel a través de quien Dios ofrece su amor y su salvación a todo lo creado. En otras palabras, las tradiciones bíblicas muestran con claridad que la liberación y la salvación tienen lugar mediante y en las personas, las circunstancias y los lugares más humildes, inesperados e impensables.

El otro motivo fundamental por el cual la teología cristiana debe prestar atención a esta idea es que, como afirma Sobrino, por lo general el pensamiento teológico y la iglesia no saben qué hacer ni cómo comportarse con los pueblos

⁵⁸ Véanse Moltmann, Jürgen. *Experiences in theology. Ways and forms of Christian theology*, Fortress Press, Minneapolis, 2000, pp. 295–297, y Stalsett, Sturla J. *Op. cit.*, pp. 553–558.

crucificados. Estos pueblos, las víctimas de la injusticia y de la pobreza, de la violencia y del genocidio, de la “guerra al terrorismo”, son anónimas. A diferencia de las víctimas estadounidenses de la guerra de Vietnam, cuyos nombres están inscritos en los monumentos de Washington, y a diferencia de las más recientes víctimas de los atentados del 11 de septiembre, que son conmemoradas cada año, los pueblos de El Salvador, Ruanda, Congo, Haití, Afganistán, Irak y tantos otros países, no tienen ni nombres ni fechas. El mundo occidental no se interesa en ellos porque son pobres y vienen del tercer mundo.⁵⁹ La iglesia a veces sabe qué hacer con los “mártires mesiánicos”, los mártires que han vivido y han muerto como Jesús, defendiendo a los pobres de sus opresores y anunciando la buena nueva de un mundo mejor, pero no sabe qué hacer con los pueblos crucificados, las mayorías victimizadas que cargan sobre sí el peso del pecado y de la muerte en un mundo caracterizado por la desigualdad. Sin embargo, es justo por su amor hacia los pueblos crucificados que los “mártires mesiánicos”, personas como, por ejemplo, Óscar Romero en El Salvador y el obispo Juan Gerardi en Guatemala, han dado su vida.⁶⁰ Estas son dos razones primarias y urgentes por las que los pueblos crucificados se deben convertir en un tema central en la teología cristiana de hoy. Lo que estos pueblos crucificados nos piden que hagamos es permanecer al pie de

⁵⁹ Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom...*, *op. cit.*, p.4.

⁶⁰ Sobrino, Jon. “The Kingdom of God and the theological dimension of the poor”, en Cavadini, John C. y Laura Holt (eds.), *Who do you say I am? Confessing the mystery of Christ*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, pp. 137–138, y Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom...*, *op. cit.*, pp. 119–133.

la cruz para meditar el misterio profundo que ellos representan, un misterio que al mismo tiempo revela y oculta el misterio de Dios, y después, pedirles que nos perdonen y nos salven. En fin, nos piden hacer todo eso que es posible, incluso dar nuestra vida misma, para hacerlos bajar de la cruz en la que se encuentran.⁶¹

LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS EN LA FRONTERA SUR: UN DESAFÍO A LA TEOLOGÍA EN ESTADOS UNIDOS

El decenio de los años noventa ha sacudido nuestro mundo con cambios profundos, sorprendentes e inesperados. La caída del muro de Berlín puede ser considerada como el símbolo del fin de una era. La construcción de otro muro, mucho más largo y mortal, en la frontera entre México y Estados Unidos se puede considerar el símbolo de una nueva era de grandes desafíos.⁶²

Con esta observación, Benjamín González brinda una perspicaz visión del mundo actual, paragonando dos muros tristemente famosos, aquel que representaba la división entre el bloque comunista y el bloque “democrático” durante el periodo de la Guerra Fría, y el que representa las duras contradicciones de un planeta globalizado en donde las naciones acaudaladas, como Estados Unidos, quieren

⁶¹ Sobrino, Jon. “The Kingdom of God...”, *op. cit.*, p.138.

⁶² González Buelta, Benjamín. “Rasgos de la experiencia cristiana en una iglesia que busca justicia”, en *Christus*, núm.65, julio-agosto, 2000, p.7.

mantener lejos a las no deseadas masas del tercer mundo. Se debe leer la realidad de los pueblos crucificados en la frontera México–Estados Unidos en el contexto de este ambiguo, y a menudo desigual e inhumano, proceso de globalización. Esta realidad impone grandes desafíos no solo a Estados Unidos como nación sino también a la iglesia y a la reflexión teológica cristiana en esa nación.⁶³

Estos desafíos son tomados en serio cuando se nos pregunta: ¿quiénes son hoy los pueblos crucificados en Estados Unidos? ¿Qué estamos haciendo para crucificarlos? ¿Cómo los podemos bajar de sus cruces? ¿Cómo hacen los pueblos crucificados al ser principio de salvación para nuestra comunidad cristiana?⁶⁴ Uno de los objetivos principales de este ensayo es precisamente afirmar que los inmigrantes indocumentados están entre los diversos grupos de personas sin derechos que hoy son crucificados en Estados Unidos. Este no es un objetivo fácil de alcanzar en una nación que se niega a admitir toda responsabilidad por la realidad de las crucifixiones de su frontera sur, porque esta admisión podría dañar la propia imagen como el principal defensor y promotor de los derechos humanos, de la democracia y de la libertad en todo el mundo. La importancia de la viñeta de David Fitzsimmons radica justo en que comunica este

63 Véase Lasalle–Klein, Robert. “The body of Christ: the claim of the crucified people on U.S. theology and ethics”, en *Journal of Hispanic / Latino Theology*, vol.5, núm.4, 1998, pp. 48–77. En este artículo, el autor afronta los desafíos que el pueblo crucificado de El Salvador impone a la teología y a la ética cristiana en Estados Unidos.

64 Ellacuría sugiere algunas de estas preguntas en un artículo titulado “Las iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia de España”, que fue originalmente publicado en 1982. El artículo se encuentra en Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos*, vol.II, *op. cit.*, pp. 589–602.

objetivo teológico con claridad y gran expresividad: sus dibujos no solo revelan la trágica realidad del sufrimiento y muerte de los inmigrantes en la frontera México–Estados Unidos sino que subrayan también el profundo significado teológico de esta realidad. Los inmigrantes no solo están muriendo por miles en los desiertos de Arizona sino que, y esto es en verdad importante, son “crucificados”. Este fue el destino de Jesús, el profeta de Nazaret, que dijo: “tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; era forastero, y no me acogisteis...” (Mt 25, 42–43).

Aun si el énfasis de este ensayo está en la realidad de los inmigrantes crucificados en la frontera México–Estados Unidos como una explícita e inequívoca encarnación del Cristo crucificado hoy, esta metáfora incluye ciertamente la condición de todos los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos como un ejemplo de crucifixión. No es un secreto, incluso si con frecuencia se pretende ocultar, que en nuestras sociedades son estas las personas que hacen los trabajos más sucios, cansados y peligrosos, en condiciones miserables y con salarios vergonzosos. César Chávez, el legendario sindicalista californiano, a menudo equiparaba el duro trabajo de los braceros agrícolas inmigrantes con la experiencia de la crucifixión: “En la primera cosa que pienso cada vez que veo una lechuga, es que un ser humano la ha tenido que deshojar. Y es como ser clavado en una cruz”. Y hablando de la experiencia de trabajo en los campos de remolacha azucarera, dice: “Aquello es un trabajo para bestias y no para personas. Estar agachado y excavar todo el día, y las remolachas son pesadas, ese trabajo es brutal. Y después, irse a casa, una pequeña choza, con

los niños, la suciedad y el calor: así es como una persona es crucificada”.⁶⁵ Además, la invisibilidad a la que estos inmigrantes indocumentados son condenados y el proceso de alienación de la sociedad a la que están sujetos, contribuyen a su experiencia cotidiana de crucifixión.

Si los inmigrantes indocumentados, y en particular aquellos que mueren en la frontera, representan hoy en Estados Unidos los pueblos crucificados, en este punto es necesario preguntarse quiénes son aquellos que los crucifican y de qué manera “nosotros”, sociedad civil y comunidad cristiana, estamos contribuyendo a su crucifixión. Una primera valoración ha indicado claramente que el gobierno estadounidense, no obstante una insistente reticencia a asumir cualquier culpabilidad, debe ser restituido como responsable por la muerte de tantos inmigrantes. Mientras esta es una conclusión importante, es necesaria todavía una reflexión más profunda para entender y especificar la responsabilidad de estas letales políticas fronterizas. Joseph Nevins nos ofrece esta reflexión en un penetrante análisis en el que afirma que las críticas a la actual política fronteriza estadounidense por parte de los académicos, politólogos y activistas de derechos humanos, mientras desaprueban la posición del gobierno, no censuran la estrategia en sí misma. Nevins afirma que es la práctica del control de la frontera en sí misma la que causa la muerte de los inmigrantes, y no su reciente intensificación. Estas críticas, según Nevins, no atacan la política de frontera de Estados Unidos en sí misma, porque basan sus argumentos en tres “modos de

⁶⁵ Dalton, Frederick John. *The moral vision of Cesar Chávez*, Orbis Books, Maryknoll, 2003, p.64.

ver” correlacionados entre sí. El primero es la aceptación de la soberanía del territorio nacional como un presupuesto cierto. El segundo se refiere a una visión conservadora de los derechos humanos, que pone el derecho del estado de controlar la propia frontera por encima del derecho de los inmigrantes a la libertad de movimiento y otros derechos básicos (como el derecho a la vida, a la seguridad, a la salud, a la libertad, etc.) que ellos pueden disfrutar solo si migran. El tercero es una concepción más bien limitada de la violencia, que se considera como tal solo si es personal o directa, vale decir, solo si se puede identificar al agente que la comete. Pero semejante concepción ignora la existencia de una violencia indirecta y estructural, que justo por la falta de un agente visible puede pasar inadvertida y sin problemas. Nevins observa que si tomamos en consideración este último punto, entonces,

[...] descubrimos que una muerte causada por una bala no es moralmente más reprobable que una causada por prácticas y estructuras sociales, como las que se han concretado en el régimen de control de la frontera Estados Unidos–México [...] De muchas maneras, esto no es sorprendente porque la violencia personal y directa *se ve*. Esta disturba las condiciones normales de vida, mientras la violencia estructural es la condición normal de vida, o lo es al menos en parte.⁶⁶

⁶⁶ Nevins, Joseph. “Thinking out of bounds: a critical analysis of academic and human rights writings on migrant deaths in the U.S.–Mexico border region”, en *Migraciones Internacionales*, vol.2, núm.2, 2003, p.185 [DE disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/IndArtRev.jsp?iCveNumRev=8543&iCveEntRev=151>].

Tristemente, esta violencia estructural se ha convertido en la condición normal en la frontera entre Estados Unidos y México hasta el punto en que la muerte de los inmigrantes ya no representa un problema. El verdadero problema es más bien la protección de la soberanía territorial de Estados Unidos y la seguridad de la población estadounidense caracterizada en esta era por la guerra al terrorismo. Por ello, Nevins advierte:

Así como la frontera, y las prácticas y las identidades (como la del ciudadano, del “alien”, del “legal”, del “ilegal”) asociadas con ella, se han vuelto normales, de la misma manera se han vuelto normales también las muertes de los inmigrantes, puesto que mucha gente en Estados Unidos las acepta como un simple hecho de la vida, un quizá triste pero aceptable resultado de la necesidad percibida de hacer respetar “nuestras” fronteras.⁶⁷

Las observaciones críticas de Nevins lanzan a una teología que afronta la realidad de los pueblos crucificados a la frontera México–Estados Unidos un doble desafío.

Para iniciar, existe la cuestión de la soberanía nacional y del control de la frontera. Desde un punto de vista cristiano, ¿la soberanía nacional es un valor absoluto? ¿es más importante que el derecho a la vida? *Strangers no longer*, el documento oficial sobre inmigración publicado en conjunto por la Conferencia Episcopal mexicana y la esta-

⁶⁷ *Ibidem*, p.179.

dunidense cita entre los cinco principios fundamentales de la enseñanza de la iglesia sobre las migraciones, lo siguiente: “Los Estados soberanos poseen el derecho de controlar sus fronteras”.⁶⁸ Y agrega:

La Iglesia en su enseñanza reconoce el derecho que posee todo Estado soberano de controlar sus fronteras para promover el bien común. Así mismo reconoce el derecho que tienen las personas de migrar para gozar los derechos que poseen como hijos de Dios. Estos principios se complementan. Aun cuando el Estado soberano puede imponer límites razonables a la inmigración, no se sirve al bien común cuando se va contra los derechos humanos básicos del individuo. En la situación actual caracterizada por una pobreza global desenfrenada, se parte de la presunción de que la persona debe emigrar para mantenerse; y de ser posible, las naciones con capacidad de recibirla, deben hacerlo. Este es el criterio por medio del cual valoramos la realidad de la migración que viven en la actualidad los Estados Unidos y México.⁶⁹

En verdad, viendo la situación de la frontera México–Estados Unidos y las consecuencias mortales de la polí-

⁶⁸ Conferencia del Episcopado Mexicano y el United States Conference Of Catholic Bishops. *Strangers no longer. Together on the journey of hope*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, 2003, núm.36. [NT: el texto en español se puede consultar en la DE disponible en: <http://www.usccb.org/mrs/strangersp.shtml>]

⁶⁹ *Ibidem*, núm.39.

tica actual de control de la frontera, no parece muy claro cómo el derecho de controlar la frontera y el derecho de inmigrar “se complementan”. El verdadero problema es que la afirmación del derecho de una nación a controlar sus fronteras como uno de los principios fundamentales de la enseñanza de la iglesia sobre la migración puede ser fácilmente manipulado para justificar la continuación de políticas que causan la muerte de las personas, como la política que se está analizando en este artículo. Además, ¿cómo se puede reconciliar el tema de la soberanía nacional con la nota profética de la “catolicidad”, esto es, la naturaleza omnicomprensiva de la iglesia, que profesamos solemnemente como una de las características principales de nuestra comunidad cristiana? Esta es una cuestión teológica crucial que requiere mucha más atención y reflexión de parte de la teología estadounidense.⁷⁰

El otro tema acentuado por Nevins es el de la violencia, en especial cuando observa que no solo es personal y visible. La peor violencia es aquella que no tiene agentes visibles. Esta es la violencia que permea el ambiente al punto en que la gente se acostumbra a ella y la acepta como un hecho normal de la vida. Es esta violencia, bajo el nombre de violencia estructural o pecado estructural, la que Ellacuría nos quiere recordar con la realidad / el símbolo de los pueblos crucificados. Ellos son las víctimas de la violencia institucionalizada, de un sistema violento que, gracias a su

⁷⁰ Sobre el tema de la catolicidad, véanse Schreiter, Robert J. *The new catholicity. Theology between the global and the local*, Orbis Books, Maryknoll, 1997, y Espín, Orlando O. “Immigration, territory, and globalization: theological reflections”, en *Journal of Hispanic / Latino Theology*, vol.7, núm.3, 2000, pp. 46–59.

habilidad de enmascararse, con frecuencia no es ni siquiera reconocido y mucho menos afrontado. En este caso específico, la política fronteriza estadounidense ha sido planificada de manera que el agente y el origen de su violencia casi no sean identificables. De hecho, las declaraciones del gobierno de ninguna manera admiten que el control de la frontera en sí mismo pueda ser una causa de la muerte de los inmigrantes sino que imputan la culpa a las temperaturas extremas de esta región o a los contrabandistas que abandonan a los inmigrantes o a los mismos inmigrantes porque se adentran en territorios que no conocen bien. La búsqueda de un agente directo de la violencia enmascara la causa estructural de esta crucifixión en la frontera, que es al mismo tiempo mortal y pecaminosa. Si los cristianos en Estados Unidos no cobran conciencia de la naturaleza estructural de esta crucifixión actual, si consideran la muerte de los inmigrantes como un simple hecho de la vida, un efecto colateral que acompaña por fuerza el “sagrado deber” de proteger la frontera de los invasores y los terroristas, entonces están contribuyendo, aunque sea inconscientemente, a la crucifixión que se da en la frontera México–Estados Unidos.

¿Qué se puede hacer para bajar a los inmigrantes de sus cruces? En un país como Estados Unidos, en donde la inmigración y el control de la frontera provocan muy a menudo reacciones negativas en la opinión pública, gracias también a las imágenes desfavorables ofrecidas por los medios, es necesario sensibilizar a la comunidad civil y religiosa sobre este tema vital y sus consecuencias. La memoria histórica de la inmigración estadounidense a menudo es borrada por miedos y prejuicios sin fundamento. La inmigración es un fenómeno humano y social muy complejo, que requiere ser

comprendido en sus causas y cuyos protagonistas merecen acompañamiento y solidaridad, no la alienación que lleva a la crucifixión. Las dinámicas de la inmigración tienen dimensiones globales y sistémicas que deben ser honestamente explicadas en su totalidad y complejidad, de otra manera, la gente se quedará con la imagen injusta y desoladora de los inmigrantes como invasores. Y como se ha buscado explicar desde el inicio, una honesta valoración de la realidad demuestra que Estados Unidos con su política exterior y económica es responsable, al menos en parte, de la inmigración de los países del tercer mundo. Un análisis sincero de la actual política fronteriza puede ser hecho solo en el contexto de un examen honesto de la realidad migratoria estadounidense. Esta valoración se hace más difícil en este momento, a causa de las preocupaciones sobre la seguridad que se vienen acentuando de manera constante en el discurso político sobre la frontera México–Estados Unidos. Estas preocupaciones son sin duda legítimas, pero es necesario comprender que la verdadera seguridad en nuestro mundo no será nunca el resultado de los controles de frontera y acciones militares sino el fruto de relaciones de igualdad, relaciones justas y pacíficas entre los pueblos de la tierra. Las comunidades cristianas, inspiradas por el deseo evangélico por la compasión, la fraternidad intercultural y la solidaridad, se deben convertir en heraldos “contraculturales” de esta crucial verdad. En este contexto, las iglesias deben redescubrir su rol profético en la sociedad y alzar su voz contra las interpretaciones engañosas y unilaterales de la inmigración en Estados Unidos, y deben ser llamadas a la fundamental opción evangélica por las personas más indefensas y vulnerables de nuestra sociedad. Solo

una iglesia más profética, que quiera ser en verdad honesta con la realidad de la inmigración y atenta al sufrimiento y muerte injusta de los inmigrantes, será capaz de bajar de sus cruces a los pueblos crucificados en la frontera.

¿Se puede encontrar la gracia y la salvación a través de estos inmigrantes crucificados? Se pueden encontrar la gracia y la salvación cuando se toma el tiempo para estar al pie de estas cruces en la frontera y se medita sobre la vida de estas personas en apariencia “anónimas” e “insignificantes”, vidas que, como dice Sobrino, ocultan y revelan al mismo tiempo el misterio de Dios y de la humanidad.⁷¹ Las vidas de estos inmigrantes crucificados son la manifestación concreta de la encarnación del Cristo crucificado en la historia: manifiestan la presencia del pecado estructural que provoca esta crucifixión; nos hablan del poder salvífico de la crucifixión que al final da una vida nueva en una situación de muerte; revelan también los valores que estos inmigrantes poseen: coraje frente a obstáculos evidentemente insuperables; una fe que reconoce en el Cristo Crucificado un Dios fiel que los comprende, los acompaña y sufre con ellos; el sentido de la comunidad; la hospitalidad en un mundo que sospecha de los extranjeros; la manifiesta voluntad de sacrificarse por el bien de sus familias, etc. Estos inmigrantes no son ni personas inferiores que vengan de países no civilizados, ni solo las “víctimas” que necesitan de nuestra generosidad “pater-nalista”. Son portadores de la verdad y de valores que hacen de ellos los profetas y los protagonistas de una sociedad mejor, fundada sobre valores en verdad cristianos y huma-

⁷¹ Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom...*, op. cit., p.133.

nos que están hoy desapareciendo poco a poco en Estados Unidos, un país que se comienza a sofocar en la arrogancia de su poder y de su superioridad que son, a menudo, y groseramente, justificados en el nombre del Dios de Jesús Cristo. Daniel Groody, en su entrevista con los inmigrantes en la frontera Estados Unidos–México, presenta la profundidad de su espiritualidad y nos demuestra cómo se puede encontrar una fe y una esperanza extraordinarias donde se esperaba encontrar solo desesperación, abandono e incluso muerte.⁷² En verdad, los pueblos crucificados de la frontera entre México y Estados Unidos prueban una vez más que la gracia y la salvación de Dios se pueden encontrar en los lugares más impensables, en los “Gólgota” de hoy.

En este punto es necesario plantearse la difícil pregunta: ¿los cristianos de Estados Unidos están dispuestos a aceptar la gracia y la salvación que pueden venir de los “clandestinos”? El orgullo y la arrogancia hacen difícil una respuesta positiva. El solo pensamiento de que “nosotros”, pueblos “civilizados” y “desarrollados” que tienen todo y no necesitan nada, podamos recibir algo bueno de los “incivilizados” y los “pobres”, está lejos de la mentalidad occidental en general, y puede incluso sonar absurdo. Justo a causa de esta mentalidad generalizada, los occidentales prefieren pensarse como “dadores” antes que “receptores”.⁷³ Después de todo, aquellos que tienen poco y nada pueden ofrecer poco y nada. Se requiere de un cambio radical de mentalidad, además de una dosis abundante de humildad que hará reco-

72 Groody, Daniel G. “Spirituality on the western front”, en *America*, vol.189, núm.17, 24 de noviembre, 2003, pp. 9–11 [DE disponible en: http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=3297].

73 Sobrino, Jon. *El principio–misericordia...*, op. cit, p.138.

nocer a la gente que tenemos todavía mucho que aprender sobre cómo ser seres humanos y cristianos, y que podemos aprenderlo también de los “extranjeros” crucificados.

¡GRACIAS A DIOS, ESTAMOS VIVOS!

Entre los innumerables grupos que han encontrado amparo en la Casa del Migrante de Tijuana, no olvidaré jamás a un pequeño grupo que llegó desde Honduras después de un viaje largo, cansado y peligroso. Estos jóvenes inmigrantes se veían muy cansados y ansiosos por un sitio en donde descansar, pero al mismo tiempo había una chispa de gloria y esperanza en sus ojos que no alcanzaba a comprender. Estaba allí, dispuesto a hacer todo lo posible para animarlos y consolarlos, pero en realidad fueron ellos quienes me sorprendieron con su extraordinaria fe y esperanza. Cuando les pregunté: “¿Cómo están?”, ellos respondieron: “¡Gracias a Dios, estamos vivos!”. Estos inmigrantes creían con firmeza que Dios los había acompañado en este increíble viaje hacia la frontera, y si Él les había dado la fe y la fuerza para llegar a Tijuana, entonces les permitiría alcanzar su destino en Estados Unidos. A pesar de haber sido saqueados por ladrones y por agentes de policía, a pesar de haber caminado por días con poco o nada de comida, a pesar de todos los problemas que habían debido afrontar en su viaje desde América Central hasta Estados Unidos, su fe y su esperanza eran más fuertes que nunca. Cuando pensé que, vista la situación en la frontera, había poca esperanza para ofrecer a los inmigrantes que llegaban a la Casa del

Migrante, la fe y la esperanza aparecieron abundantemente y de la manera más inimaginable, justo de las personas que yo pensaba que las necesitaban más.

En una sociedad estadounidense que cree y está dispuesta a creer, en especial a los políticos y a los medios de comunicación, que los inmigrantes son una “des-gracia”, que son una amenaza para nuestra comunidad y estilo de vida, los inmigrantes crucificados en la frontera México–Estados Unidos sobresalen como un desafío crucial y vital. Estas son las personas que, como el caricaturista Fitzsimmons nos recuerda, evocan nuestro empeño ético básico como cristianos hacia aquellos que tienen sed, hambre, o están enfermos, desnudos, y son forasteros (Mt 25, 31–46). Al mismo tiempo, y es este el “escándalo” que suscita la realidad / metáfora de los pueblos crucificados, estos inmigrantes son las personas que nos pueden salvar de la injusticia, de la violencia estructural, de la arrogancia, de la sed de poder y de la indiferencia que caracterizan el ambiente en el que vivimos. En una era en la que somos animados a buscar héroes en los campos de batalla de la “guerra al terrorismo”, los pueblos crucificados en la frontera México–Estados Unidos representan un soplo de vida nueva, los héroes un poco improbables de un mundo globalizado que demuestran que la tierra no es de nuestra propiedad sino que pertenece a Dios, y todos nosotros, seres humanos, estamos aquí como “forasteros y huéspedes” (Lv 25,23). Ellos se convierten en testimonios privilegiados de la presencia misteriosa del Cristo crucificado que ha venido a derribar el muro de hostilidad que nos separa, a fin de crear una nueva humanidad (Ef 2, 14–16).



UN PUNTO DE PARTIDA

El objetivo de este trabajo ha sido proponer y ensayar una metodología para elaborar una reflexión sistemática a partir de la realidad de las migraciones. Se ha tratado de sugerir ideas, pistas y ejemplos para una teología desde las migraciones. Estoy muy conciente que es una propuesta que necesita ser aclarada y profundizada; sobre todo, debe tomar el *test* de la realidad migratoria, es decir, necesita el *sello de garantía* de los mismos migrantes para que sea una reflexión que hable no solo *de ellos* sino *con ellos*, una reflexión que abra espacios para que sus voces se puedan escuchar clara y contundentemente. En verdad, se ha tocado tan solo la superficie de esta realidad tan compleja: hay todavía mucho trabajo por hacer, en especial a partir de los diferentes contextos culturales y geográficos que presentan características propias que una teología cristiana atenta a la realidad debe reflejar en su reflexión. Por estos motivos no se puede terminar este ensayo con una conclusión sino con un punto de partida, porque considero esta reflexión teológica como un posible punto de partida para una teología desde la realidad migratoria.

Lo importante al final es comprender que cualquier discurso teológico cristiano hoy tiene el deber de estar siempre a la escucha atenta de la realidad de la migración para atender a los clamores de los migrantes más vulnerables; se debe comprometer a conocer esta realidad tan compleja y conseguir la fe y el valor de enfrentar sus retos; tampoco se puede limitar a pensar teológicamente sobre la realidad migratoria, este pensar debe siempre estar en el plan de actuar, de transformar la realidad en la dirección del Reino que Jesús proclamó y nos hizo entrever con su vida, y finalmente debe tener la capacidad, posible solo con la iluminación y la sabiduría que nos vienen del Espíritu de Dios, de discernir en esta realidad ambigua y compleja, los signos de la gracia de Dios, la voz de un Dios que nos llama a todos a participar en el banquete de su Reino.

Mi mayor esperanza es que este ensayo, abierto a la crítica constructiva, pueda promover esta reflexión teológica en una iglesia que se vuelve siempre más pluricultural en esta nuestra “era de las migraciones”.

Desde los albores de su historia, el ser humano ha emigrado de un lugar a otro por diferentes motivos, por lo que el estudio de este fenómeno humano ha sido ampliamente abordado.

Esta obra está enfocada en los migrantes más vulnerables a la discriminación, explotación y criminalización en las sociedades de tránsito y destino, en especial los indocumentados, y presenta un método para tratar de responder a los desafíos de este tipo de movilidad humana a partir de la fe cristiana, esto es, para fundamentar una teología desde la realidad de las migraciones en la que se junte la teoría con la práctica, como dos elementos inseparables.

La metodología propuesta está basada en el planteamiento de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino con el que se puede estudiar la realidad de las migraciones desde cuatro dimensiones: hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad, encargarse de la realidad y dejarse cargar por la realidad. En la aportación práctica, el autor aplica su método en el lugar mismo donde la crudeza de la realidad de los migrantes actuales es más que evidente: la frontera México-Estados Unidos.

La colección de libros de la *Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ*, realizada en conjunto por el Sistema Universitario Jesuita y el Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, presenta el producto de los seminarios de la Cátedra, en los que especialistas, académicos y universitarios dialogan en torno a diversas temáticas con el aporte y la experiencia del ser humano y los valores del Evangelio. Los temas giran alrededor de las relaciones entre fe y desarrollo sustentable, fe y cambios sociales, y fe y pluralismo cultural y religioso.



FIDEICOMISO
FERNANDO
BUSTOS
BARRENA SJ

